فقه السياسة

بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي

دراسة مقارنة



دكتورة

ثناء عبد الرشيد المنياوى



تليفاكس ٥٤٠٤٤٨٠ - الإسكندرية

فقــــه السياســــة

بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي

"دراسة مقارنه"

د. ثناء عبد الرشيد المنياوي

مدرس الفلسفة السياسية
بكلية الآداب بقنا
جامعه جنوب الوادي

طبعة أولى
2014

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : 5404480 الإسكندرية

إهداء

إلى زوجي ورفيق عمري

عرفانا وتقديرا

المؤلفة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فَٱللَّهُ خَيۡرٌ حَٰفِظٗاۖ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾

(يوسف: الآية :64)

المقدمة

كثر الحديث في الاونه الاخيره عن السياسة فأصبحت هي الشغل الشاغل للجميع ليس للمتخصصين فحسب بل أيضا لرجل الشارع، وذلك بسبب الثورات التي أطاحت بالعديد من نظم الحكم البائدة في الوطن العربي وما ترتب عليها من تغييرات ما زالت تفعل تأثيرها حتى الآن ،من إبدال الظلم بالعدل والجهل بالعلم والظلام بالنور. ولذا كان لزاما علينا أن نطرح في هذا الكتاب الكثير من المفاهيم التي تهم القارئ في مجال السياسة من حديث عن الدولة والحكم ومواصفات الحاكم والحديث عن التشريع والتربية والتعليم والحقوق والحريات .

وآثرنا أن يكون حديثنا عن هذه المفاهيم في مرحلتين من مراحل الفكر الإنساني المرحلة الأولي : هي الفكر الإغريقي لما له من أهميه كبيره في تاريخ الفكر الإنساني بصفه عامه ، والفكر السياسي والفلسفي بصفه خاصة فعلي الرغم من مرور قرون طويلة ، لم يزل أفلاطون حتى الآن وبلا منازع (أبو) الفكر السياسي الغربي أما أرسطو فيعتبر وبحق (أب) علم السياسة إذ قام بدراسة الظاهرة السياسية بكل صورها : العلاقة بين الحاكم والمحكوم وظائف الدولة ، والنشاطات السياسية التي يقوم بها المواطنين وغيرها ، كما يعد كتابه السياسة مرجعا رئيسيا لطلاب السياسة ولرجال الدولة علي السواء .

أما المرحلة الثانية فهي عن الفكر الإسلامي في عصوره الزاهرة عصر النبي صلي الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون وهو العصر الذي حققت فيه الدولة الاسلاميه المثل الاعلي للعالم كله في المجال السياسي

فقدمت مفهوما امثل لما ينبغي أن يكون عليه الحكم وما ينبغي أن يكون عليه الحاكم وكيفيه العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

والمقارنة في هذا الكتاب بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي هي مقارنه بين فكر وفكر وليس بين فكر وعقيدة لان الفكر صادر عن البشر وما يسري علي البشر من تحول وتبدل وتغير وانحلال وفناء يسري علي الفكر الصادر عنهم ، أما العقيدة فمصدرها الله عز وجل وما يصدر عنه سبحانه يتسم بسماته جل شانه من ثبات وخلود واستمرار وعظمه . وهذه المقارنة ولا شك هي إثراء للجانب الأول (الفكر السياسي الإغريقي) حيث إن الإسلام ثري بمبادئه وروحه التي أعلت من قيمة الفرد ، فأتاحت له نظاما في الحكم لم ولن يتكرر له مثال في حرصه علي الفرد ، ومنحه كل حقوقه وحرياته ، وتحقيق العدل والمساواة فهو بحق إعلاء لكل القيم .

وهذا الكتاب كان عنوان رسالتي للدكتوراه التي اشرف عليها عمالقة رجال الفكر السياسي والإسلامي في الوطن العربي وهم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن خليفة أستاذ الفلسفة السياسية بكلية الآداب جامعه الاسكندريه رحمه الله والأستاذ الدكتور محمد نصر مهنا أستاذ العلوم السياسية بكلية التجارة جامعه أسيوط أطال الله في عمره وأستاذي الجليل صابر عبده أبا زيد أستاذ الفلسفة الاسلاميه وعميد معهد الدراسات الإنسانية بكينج مريوط بالإسكندرية وناقش الرسالة كلا من الأستاذ الدكتور عبد الحي قابيل أستاذ الفلسفة الاسلاميه بكلية الآداب جامعه أسيوط أدام الله عليه نعمه الصحة والعافية وأستاذي الأستاذ الدكتور محمد فتحي عبد الله أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب جامعه طنطا رزقه الله الصحة والعافية جزاء ما قدم من

عـون لكـل البـاحثين . وقبـل الحـديث عـن محتويـات الكتـاب لابـد مـن الاشـاره إلـي مفهـوم المصـطلحات الـتي تتصـدر عنـوان الكتـاب (فقـه السياسة بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي دراسة مقارنة)

1] فقه :الفقه لغة :

الفهم والفطنة والنفاذ إلى بواطن الأمور . جاء في لسان العرب والفقه في الأصل الفهم ، يقال فلان أوتى فقها في الدين : أي فهما فيه وقد دعا النبي ﷺلابن عباس فقال " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل[1] .

أما اصطلاحا فيعرف بأنه : العلم بالأحكام العملية الشرعية المكتسبة من أدلتها التفصيلية . وقد ذكر ابن خلدون في مقدمته أن : الفقه هو معرفة أحكام الله تعالي في أفعال المكلفين بالوجوب و الحذر والندب والكراهة والإباحة وهي مستقاة من الكتاب والسنة ، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه[2] وما يعنينا هنا في هذا الكتاب هو المعني اللغوي لكلمة فقه ، وسيكون استخدامنا له بمعني الفهم والبحث في الفكر السياسي الإغريقي والإسلامي حيث الفقه أصلا لفظه كانت تعني في الأصل - بل وحتى نزولِ القران الكريم - العلم والبحث أيا كان نوعه[3].

---

(1) ابن منظور ، لسان العرب ،المجلد الخامس ، مادة فقه (القاهرة :دار المعارف ،بدون) صـ3450.

(2) ابن خلدون ، المقدمة (بيروت : دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع مكتبة المدرسة ، 1982) صـ 445 .

(3) د . فتحية النبراوى ، د.محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسي في الإسلام ، جـ1(القاهرة: دار المعارف ، 1982) صـ357 .

2] السياسة :

تتكون كلمة سياسة وفقا للمصطلح اليوناني القديم من شقين (polis) أي المدينة او الدولة و(tkechne) أي فن التدبير والإدارة . وقد استخدم اليونان كلمة polities بمعني الدولة والدستور والنظام السياسي political order كذلك كانت تدل عندهم علي لفظ الجمهورية ، ولا تكون السياسة إلا حيث يكون المجتمع الإنساني أو تكون الدولة ، وحيث يقوم المجتمع الدولي وترتبط وحداته المختلفة في علاقاتها العديدة المتشابهة . فالسياسة هي إدارة شئون الجماعة الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها ، لا يختلف في ذلك رأي من أفلاطون وحتى برتراندرسل[1].

وفي المعجم الفلسفي فان كلمة سياسة politicis فرع من العلم المدني يبحث في أصول الحكم وتنظيم شئون الدولة . وأول من عني به من فلاسفة اليونان أفلاطون في كتابه " الجمهورية " وأرسطو في كتاب " السياسة " وعني به من فلاسفة الإسلام الفارابي في " المدينة الفاضلة " ومن المحدثين هوبز في كتاب " التنين " ويعتبر أرسطو واضع الأساس للنظريات الحديثة عن الحكم . وبخاصة في تمييزه بين مختلف صور الحكومة ونظم الدولة[2].

أما كلمة سياسة فى اللغة الإنجليزية فهي ترتبط بالحكم ، بمعنى علم الحكم أو هي العلم الذي يهتم بشكل وتنظيم وإدارة أى

---

(1) د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة ، نحو فلسفة السياسة (الإسكندرية : دار الولاء للطباعة والنشر 1983) صـ 26

(2) د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (القاهرة : دار الكتاب المصري بالاشتراك مع بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1978) صـ679، 680م

دولة . و قد أورد لها دوفرجيه تعريفين في كتابه " فكرة السياسة " الأول يقول ان السياسة هي علم حكم الدول والثاني يقول إنها فن وممارسة حكم المجتمعات الإنسانية[1].

3] الإغريق:

يطلق لفظ الإغريق علي مجموعه من القبائل هاجرت في الألف الثانية ق. م من أواسط آسيا (الهند) واستقروا في بلاد اليونان . فالإغريق شعب آري أقام بعضه وهو الايوني - مستعمرات علي سواحل آسيا الصغرى ولذلك سمي قديما بالساحل الايوني (افسوس وملطية وازمير) واستقر الدوريون علي شبه جزيرة دورة وبعض الجزر ، ثم الضفة الغربية من مضيق البوسفور وأسسوا مدينة مرسيلية . فالحضارة الإغريقية لم تكن مقصورة علي بلاد اليونان كما نعرفها الآن بل أنهم أسسوا مستعمرات علي الساحل الإفريقي مثل قورينة في ليبيا الآن[2].

أما لفظ هليني نسبة إلى (هيلاس) Hellas وهى تشمل ما يعرف باسم شبة جزيرة البلقان (حديثاً) ومجموعة الجزر المنتشرة في بحر ايجة وكذلك المدن اليونانية المنتشرة على ساحل شبة جزيرة آسيا الصغرى ، وفيها جبل اوليمبوس وعليه يسكن - حسب معتقداتهم - آلهة الإغريق وكبيرهم زيوس وفيه أقاموا المهرجانات الرياضية والفنية (فهيلاس) مركز الإغريق وفيه وحدتهم بالرغم من تشتتهم . وقد أطلق اليونانيون على أنفسهم تسمية الهيلينين (Hellenes) . وإن كان

(1) Maurice Duverger, the idea of politics" Trans, by R, north, rmurphy Methuen, n.y : nelson,

(2) د. احمد محمود صبحي ، د. صفاء عبد السلام جعفر ، في فلسفة الحضارة - اليونانية - الإسلامية - الغربية (الإسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، 2004) صـ23 .

الرومان هم الذين أطلقوا عليهم تسمية الإغريق (Graeci)أما تسميتهم باليونانيين فمرجعه إلى اللغات السامية القديمة[1].

[4] الإســـــلام :

في أبسط معانيه هو توحيد الله سبحانه وتعالى ، والخضوع والانقياد لأوامره وإخلاص العبادة له ، والإيمان بالأصول والمبادئ التي جاء بها سيدنا رسول الله محمد بن عبد الله صلاه الله وسلامه عليه . وقد جعل القرآن الإسلام نقيض الشرك حيث قال تعالى " **قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**)[2] .

وكذلك نقيضا للكفر "**وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**"[3] وفى مواضع أخرى جعله القرآن بمعنى الإخلاص لله "**وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً** "[4].

وقد أوضح القرآن الكريم أن جميع الرسل وإتباعهم منذ أقدم الأزمنة استعملوا كلمة الإسلام اسما لديانتهم ، وأن ما جاء به الإسلام على لسان سيدناً محمد من التعا يم والتكاليف يقوم على نفس الأسس والمبادئ التي دعا إليها المرسلون من قبل ، ومن ذلك ما قاله سيدنا نوح لقومه "**إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ**

---

(1) د. عاصم احمد حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، 1991) صـ 1.

(2) سورة الأنعام : آية : 14 .

(3) سورة آل عمران : آية : 80 .

(4) سورة النساء : آية : 125.

وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ".[1] وسيدنا يعقوب يوصي بنيه "وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ".[2]

وأبناء سيدنا يعقوب يجيبون أباهم " نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ".[3] وسيدنا موسى يقول لقومه "وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ".[4] والحواريون يقولون لسيدنا عيسي " نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ".[5]

وهكذا نرى اسم الإسلام شعاراً عاماً ، يدور في القرآن على ألسنه الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور إلى عصر النبوة المحمدية ، ثم نرى القرآن يجمع هذه القضايا كلها في قضية واحدة يوجهها إلى قوم محمد ، ويبين لهم فيها أنه لم يشرع لهم دينا جديداً وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم .[6]

وقد قسمت الكتاب إلى ثلاثة أبواب متضمنة أحد عشر فصلا يندرج تحتها مجموعة من العناصر بالإضافة إلى المقدمة وفصل ختامي ، وقائمة بأهم المصادر والمراجع العربية منها والأجنبية وفهرس الموضوعات:

---

(1) سورة النمل : آية : 91 .

(2) سورة البقرة : آية : 132 .

(3) سورة البقرة : آية :133 .

(4) سورة يونس : آية : 84 .

(5) سورة آل عمران : آية : 52 .

(6) د. عبد الرحمن علي خليفة ، في علم السياسة الإسلامي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1999) صـ 25 .

الباب الأول " وهو بعنوان فلسفة الجانب السياسي في الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي" وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول تناولنا فيها الحديث عن فلسفه الحكم والحاكم في الفكر الإغريقي وكيف تناولها فلاسفتهم ، مقارنه بفلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإسلامي وكيف كان نظام الحكم ومواصفات الحاكم ثم تحدثنا عن فلسفه التشريع في الفكر الإغريقي مقارنه بمثيله في الفكر الإسلامي .

أما الباب الثاني فهو بعنوان " فلسفة الجانب المجتمعي في الفكر الإغريقي و الفكر الإسلامي " وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول : تناولنا فيها الحديث عن التربية والتعليم في الفكر الإغريقي مقارنه بمثيله في الفكر الإسلامي ، ثم تحدثنا عن نظام الطبقات في الإغريق أما في الإسلام فكان حديثنا عن سيادة مبدأ المساواة في الإسلام .

و **الباب الثالث** وهو بعنوان " الحقوق والحريات العامة في الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي " وينقسم هذا الباب إلى فصلين وتناولنا فيه الحديث عن الحقوق والحريات العامة في الفكر الإغريقي وعرضنا لها أيضا في الفكر الإسلامي .

وأخيرا فصل ختامي وهو بعنوان : مرحله التأثير والتأثر بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي وتناولنا فيه لنقاط التأثير والتأثر بين الفكرين الإغريقي والإسلامي في: في مجال فلسفة الحكم والحاكم ، في مجال فلسفة التشريع ، في مجال فلسفة التربية والتعليم، و في نظام الطبقات ، وفي مجال الحقوق والحريات العامة . وقد ختمنا الكتاب بقائمه من المصادر والمراجع العربية والاجنبيه .

وفي النهاية نرجو العلي القدير أن يكون إلي جوارنا في كل ما يعن لنا من أمور وما يعترض طريقنا من صعوبات وان يجعله فاتحة خير وبركة علينا وعلي كل من اطلع عليه وان يلهمنا جميعا سبيل الرشاد .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المملكة العربية السعودية ـ حائل

يونيه ـ 2012

المؤلفة : د. ثناء عبد الرشيد المنياوي

الباب الأول

فلسفة الجانب السياسي

في الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول هي:

الفصل الأول:

فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإغريقي.

الفصل الثاني:

فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإسلامي.

الفصل الثالث:

فلسفة التشريع في الفكر الإغريقي.

الفصل الرابع:

فلسفة التشريع في الفكر الإسلامي.

الفصل الأول

فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإغريقي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : تطور النظام السياسي في دول المدينة.

ثانيا : النظام السياسي في أثينا.

ثالثا : النظام السياسي في إسبرطة.

رابعا : المحاولات التي سبقت أفلاطون وارسطو.

خامسا : فلسفة الحكم والحاكم عند سقراط.

سادسا : فلسفة الحكم والحاكم عند اكزينوفون.

سابعا : فلسفة الحكم والحاكم عند أفلاطون.

ثامنا : فلسفة الحكم والحاكم عند ارسطو.

تمهيد

ارتبط اصطلاح دولة المدينة فى تاريخ الفكر السياسي الغربي بالحضارة اليونانية فقد كانت المدينة تمثل الوحدة السياسية المستقلة عن غيرها من المدن . وكان لكل مدينة نظامها السياسي الذي يميزها عن غيرها.[1]

ولقد نشأت دولة المدينة بفعل عوامل مختلفة ، بعضها ذو طابع اقتصادي وبعضها الآخر ذو طابع جغرافي ، وبعضها ذو طابع تاريخي:

فقد أدت مشكلة تزايد السكان مع تناقص المواد الغذائية ، والصراع على السلطة فى مدينة معينة إلى أن يتركها أفرادها ، ليجتمعوا فيما بينهم ويختاروا رئيسا لهم ، ثم يرحلوا لإنشاء مدينة جديدة.[2]

كما أن طبيعة اليونان الجبلية ، وكثرة ما فيها من نهيرات ، قد مزقت وحدة البلاد وجعلت الاتصال صعباً بين مختلف المناطق ، وبالتالي هيأت الظروف الملائمة لإقامة مدن مستقلة .

كما ساعدت الظروف التاريخية النشأة ، الشعب الإغريقي فى تحقيق هذه المدن . إذ أن اليونان قد استوطنوا البلاد فى شكل قبائل نزحت إليها على فترات متباعدة ، وكان لكل قبيلة عاداتها وأخلاقها ولهجاتها الخاصة مما جعلها تكون لنفسها وحدة قائمة بذاتها .

---

(1) د . بكر مصباح تنيره ، تطور الفكر السياسي فى العصور القديمة والوسطى ، مرجع سابق، صـ 155 .

(2) د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم (بغداد : دار الحرية للطباعة ، 1980) .

إضافة إلى ميل الرجل اليوناني إلى الحرية ، مما جعله شديد الحرص على التمتع بحريته فى داخل مدينة صغيرة تضمه ، وتضم من يتحد معه فى التفكير والعادات .

لذلك نجد اليونان القدماء على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ، يستنكرون الحكم الاستبدادي ، ويرون أنه يتنافى مع المدينة ، ويعتبرونه من العلامات المميزة للبربرية.[1]

أولاً : تطور النظام السياسي فى دول المدينة

وإذا كان نظام دولة المدينة كصيغة سياسية ، بكل ما يتصل به من أوضاع اقتصادية واجتماعية ، لم يظهر فى المجتمع اليوناني بشكل محدد إلا منذ أوائل القرن الثامن ق . م . فإن القرنين السابقين لهذا التاريخ وهما القرنان العاشر والتاسع ق . م شهدا الفترة الممهدة والمؤدية إلى ظهور هذا النظام .[2]

لقد بدأ القرن العاشر وبلاد اليونان تمر بحقبه من التخلخل والتخلف الذي جاء نتيجة لغزو القبائل الدورية . ولكن هذا الوضع ما لبث أن بدأ فى الانحسار بعد أن أخذت الأمور تستقر بصورة أو بأخرى فى هذا المجتمع ، حيث جعل الغزاة الدوريون من أنفسهم طبقة حاكمة ، وحولوا السكان الأصليين إلى طبقة من الأرقاء.

---

(1) د . عبد الرحمن على خليفة ، د . منال أبو زيد ، الفكر السياسي الغربي الأسس والنظريات (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 2003) صـ 15 .

(2) د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 2002) صـ 100 .

1) النظام الملكي

وقد كانت الصيغة الأولى التى استقرت عليها مناطق المجتمع الجديد هي : تجمعات سكانية Synoikisnoic قبلية فى تكونيها ، وكان كل تجمع يتكون من مجموعة من الملاك الكبار للأراضي الزراعية والرعوية ، وكان صاحب أكبر مساحة من الأرض يرأس التجمع القبلي الذي يوجد فيه ، ويتخذ لقب الملك basileus كما كان يوجد إلى جانبه مجلسان أحدهما يضم الأعيان من رؤساء القبائل ومجلس آخر للعامة من سكان التجمع .[1]

وكان الملك يضم فى يديه من الناحية الرسمية كل السلطات ، أما مجلس العامة فلم يكن له فى الحقيقة ، أكثر من العلم بمجريات الأمور ، والموافقة على ما يتوصل إليه الملك ومجلس الأعيان من قرارات . على أن الدور الأساسي الذى قام به الملوك هو : محاولة الربط بين هذه التجمعات القبيلة بشتى الوسائل الأمر الذى مهد الطريق لقيام المدن التى أخذ مفهومها يتطور تدريجياً بحيث أصبح مفهوم لفظة المدينة Polis لا يعنى مجرد مساحة من الأرض تسكنها مجموعات من السكان تتجاور مع بعضها ولكنها لا تتكامل .فيما بينها ، وإنما بدأ يقترب من معنى النظام السياسي . الذى ينظم سكان المدينة ويحدد حقوقهم وواجباتهم والروابط التى تربط بينهم فى كافة المجالات .[2]

---

(1) د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، نفس المرجع ، صـ 101 .

أيضاً د . حسين الشيخ ، دراسات فى تاريخ حضارة اليونان والرومان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1987) صـ 79 .

(2) د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان، نفس المرجع، صـ 102 .

2) النظام الأرستقراطي

وما أن اقترب القرن الثامن ق . م حتى أصبح نظام دولة المدينة هو الطابع السياسي السائد ، وبدأت سلطات الملوك تنحسر قليلاً أمام مد حكم الأرستقراطيين النبلاء . وسرعان ما انتشر نظام دويلات المدن ، مع انتشار الحضارة إلى أراضى ومناطق مترامية الأطراف ، سكانها ليسوا من عنصر الإغريق العرقي ، بل شعوب قبلت طريقة الحياة الإغريقية واللغة اليونانية ، ولم يعد جوهر الحضارة الإغريقية الجوهر الجغرافي أو القومي العنصري ، بل هو طريقة الحياة المميزة بجوانبها الاجتماعية والثقافية الذى يميزها عن سائر الشعوب الأخرى وهو دويلة المدينة . وفيه أصبحت كل مدينة مستقلة تستمتع بالاستقلال السياسي التام ، وتلزم مواطنيها بنوع معين من الارتباطات السياسية والاجتماعية من مولدهم ونشأتهم وحتى مشاركتهم فى مسئولية الحكم . هذا الإلزام بسنن الحياة وطريقتها من أجل التقدم ، والذي هو نتاح التربية الفكرية والنفسية داخل دويلة المدينة هو الحضارة الهللينية بعينها .[1]

حتى إذا جاء القرن السابع ق . م كانت الحكومات الملكية قد سقطت فى أغلب المدن اليونانية ، لتحل محلها الحكم الطبقي الأرستقراطي .

وقد قام الحكم الطبقي الأرستقراطي على ثلاث دعائم واضحة ، مكنت لأفراد هذه الطبقة السيطرة على دويلات المدن اليونانية حتى أواسط القرن السادس ق . م أو الشطر الأخير منه . والدعامة

---

(1) د . سيد أحمد على الناصري ، الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر ط 2 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1984) صـ 97 ، 98 .

أيضاً : د. حسين الشيخ ، دراسات فى تاريخ حضارة اليونان والرومان ، مرجع سابق ، صـ 80.

الأولى: هي الدعامة الاقتصادية . فالأرستقراطيون هم أصحاب الأرض ، سواء كانت زراعية أو رعوية . وهذا المورد الاقتصادي من نتاج الأرض كان لا يزال يغطى احتياجات السكان فى المجتمع اليوناني .

وهكذا تمكن الأرستقراطيون بسيطرتهم على هذا المورد الإنتاجي الوحيد نسبياً أن يسيطروا على مقدرا ت المجتمع اليوناني.[1]

أما الدعامة الثانية فهي الدعامة العسكرية : فقد كان أفراد الطبقة الأرستقراطية هم أصحاب السيطرة على القوة العسكرية فى البلاد . ولم تكن هناك جيوش نظامية فى المجتمع اليوناني ، وإنما كانت القوة العسكرية فيه تقوم على أساس من التعبئات المؤقتة لمقابلة أي ظرف دفاعي ، وقد كان أفراد الطبقة الأرستقراطية هم الفرسان الذين يمتلكون الخيل اللازمة لمتابعة العمل على أملاكهم الواسعة من الأراضي ، والقيام بالغارات على جيرانهم من الملاك فى المدن المجاورة ، أو بصد الغارات التى يشنها هؤلاء الجيران .

والدعامة الثالثة هى القانونية ، فقد كان الحكم الأرستقراطي فى حقيقة الأمر بداية تنظيم جديد لدول المدينة فى بلاد اليونان ، ذلك أن الحكم الملكي السابق كان يقوم على أساس من إرادة الملك ومقدار سطوته ، أما بعد نجاح الطبقة الأرستقراطية فى انتزاع السلطات من الملوك فقد أصبح الأمر يقوم على أساس من القانون الذى يحدد الحقوق والواجبات ، فقد كان أفراد هذه الطبقة يشغلون مكانه متميزة فى البناء الاجتماعي والديني بل ومنهم خرج المشرعون وواضعو النظم والقوانين.[2]

---

(1) د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 110 .

(2) د . سيد أحمد على الناصري ، الإغريق، مرجع سابق، صـ 124 .

أيضاً : د . حسين الشيخ ، دراسات فى تاريخ حضارة اليونان والرومان، مرجع سابق ، صـ 84.

3) النظام الأوليجاركى

ولكن مع بدايات القرن السادس ق . م ظهر نوع جديد من الحكومات فى المدن اليونانية ، تتحالف فيها الطبقات التجارية الجديدة مع الطبقات الأرستقراطية القديمة من ملاك الأراضي – والسبب فى هذا الظهور هو أن الأرض سواء منها الزراعية والرعوية لم تكن تكفى حاجات المجتمع اليوناني بصفة دائمة ، ومن ثم بدأت المحاولات فى البحث عن مورد جديد وهو: البحر حيث النشاط التجاري وما أعقبة من ظهور طبقة التجار وهذا النظام يعرف فى بلاد اليونان باسم النظام الأوليجاركي أو نظام حكم الأقلية .

فقد كان النشاط التجاري يعتمد إلى حد كبير على أبناء طبقة العامة ، حيث كانوا يمدون التجار بالسلع ، أو كبحارة وعمال نقل وعمال مواني أو كجنود يخوضون المعارك العنيفة التى أدى إليها التنافس الحاد بين المدن اليونانية فى مجال التجارة التى أصبحت تشكل المورد الاقتصادي الرئيسي لها .

4) حكم الطغاة

وهكذا بدأت الكتلة الشعبية تشعر بكيانها ، ودفعها سخطها على تحكم طبقة محددة فى المجتمع بأكمله إلى الإطاحة بالحكومات الأوليجاركية ، ولكن فى هذه اللحظة تسلل إلى قيادة الثورات أشخاص كان عدد غير قليل منهم من غير الطبقة الشعبية ، فانتفعوا بالقوة الكامنة في صفوف هذه الطبقة للإطاحة بالحكومات الأوليجاركية ، وحين تم القضاء على هذه الحكومات جلسوا هم محلها فى مواقع السلطة ، وانتكسوا بمجتمعات المدن اليونانية إلى الحكم الفردي . وفشلت هذه الحكومة سياسياً حيث أن المظهر

الشعبي الشفاف الذي تستر وراءه الجيل الأول منهم ، لم يلبث أن انحسر في عهد الجيل الثاني ليحل محله الإرهاب السافر ، وهكذا اكتسب حكمهم في تاريخ النظم السياسية اليونانية اسم حكم الطغاة .[1]

5) النظام الديموقراطي

ولكن إذا كان المقوم البشرى ، الذى أراد أن يثبت وجودة كقوة دفع لتطور النظم السياسية فى بلاد اليونان ، قد تعثر فى طريقة نحو تحطيم الحكم الطبقي ، فانتكست حركته إلى هذا الحكم الفردي ، فإن هذا المقوم ذاته لم يلبث أن تحرك من جديد فى صورة سخط عام على هذا النوع من الحكم انتهى به فى أو أخر القرن السادس ق . م إلى ثورات كان ضحيتها الأولى هؤلاء الحكام أنفسهم ، وهكذا اختفت فترة حكم الطغاة لتحل محلها مرحله جديدة من المراحل التى تطورت خلالها النظم السياسية اليونانية مثلت نهاية الشوط الذى وصل إليه هذا التطور – وهذه هي مرحلة الحكم الديمقراطي.[2]

وهكذا سار نظام دولة المدينة فى عمومة فى اتجاه رئيسي تطور فيه من الحكم الملكي إلى الحكم الشعبي ، ولكنه عرف اتجاهات ابتعدت به قليلاً أو كثيراً عن هذا المسار العام تحت عدد من الظروف يتصل بعضها بالموقع ، وبعضها بالتكوين الطبيعي ، وبعضها بالتكوين السكانى .

---

(1) د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان، مرجع سابق ، صـ 114 ، 115 .

(2) Hammond, N.G.L, History of Greece (oxford :university press,1959) p.p, 21, 22 .

ولقد بلغت دول المدينة السياسية أوج ازدهارها فى القرن الخامس ق . م . ومن بين هذه المدن تمتعت مدينتان بالتفوق الواضح وهما: أثينا و إسبرطة. وفى اعتبارات كثيرة كانت تمثل كل من أثينا و إسبرطة تناقضا صارخاً خلال جزء كبير من التاريخ ولكن كان لأثينا الزعامة بين دول المدينة بحكم تفوق نظامها السياسي الذى قام على الديمقراطية المباشرة.[1]

ثانيا : النظام السياسي فى أثينا

تبدو أهمية دراسة أثينا بالذات ، حيث أنها من وجه ، الحكومة التي نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن غيرها ، وهى من وجه ثان وبصفة خاصة الحكومة التى خصها فحول فلاسفة الإغريق بفائق عنايتهم.[2]

وإذا كان – كما سبق أن ذكرنا ـ أن النظم السياسية تختلف من مدينة لأخرى إلا أن المدن اليونانية جميعا تشابهت فى وجود الدستور، والمؤسسات التمثلية بدرجات متفاوتة فى كل منها.[3] أما عن التنظيمات السياسية فى أثينا فتتمثل فيما يلى :

1 – الجمعية العمومية General Assembly

تضم هذه الجمعية جميع المواطنين الاثينين الذكور، الذين تتراوح أعمارهم بين الثامنة عشر والعشرين عاماً . وهى ندوه شعبية تجتمع بانتظام عشر مرات فى السنة على الأقل . كما كانت تعقد اجتماعات غير عادية بناء على دعوة المجلس الذى ينبثق عنها.[4]

---

(1) د. عبد الرحمن على خليفة، د. منال أبو زيد، الفكر السياسي الغربي ، مرجع سابق، صـ18 .

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 2

(3) د . حورية مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، 1986) صـ 29 ، 30 .

(4) د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 27 .

وتتلخص اختصاصات الجمعية العمومية فى وضع القوانين وتعيين القضاة ومحاسبتهم على تصرفاتهم ، والرقابة على الموظفين ، وتقرير أمور الحرب والسلم وعقد المعاهدات ومراقبة التصرف فى الميزانية ، وفرض الضرائب إلى غير ذلك من الموضوعات ذات الصيغة العامة الشاملة ، وهذه الضمانة قد استقرت فى الجمعية وبشكل دستوري معظم السلطات العليا للدولة السلطة التشريعية ، والرقابة على السياسة الخارجية والسيطرة على سلطة التنفيذ .(1)

وإذا كانت الرقابة على تصرفات الموظفين من مهام الجمعية ، هذا يدفعنا إلى تحديد الطريقة التي يتم بموجبها اختيارهم : فقد كانت الوظيفة الواحدة تسند إلى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم إحدى قبائل أثينا العشر . ويتم ترشيح هؤلاء من قبل الأقسام الإدارية المائة Demos التي تتألف منها أثينا ، وتتم المفاضلة بينهم عن طريق الاقتراع .(2)

وهنا نلاحظ ميزة الفكر السياسي اليوناني : وهى اعتبار القيام بالوظيفة العامة شرف لكل مواطن أثيني . وحتى تتاح الفرصة أمام أكبر عدد منهم لنيل هذا الشرف فإن المواطن لم يكن ليتولى وظيفة عامة أكثر من مرة واحدة فى حياته ، يستثنى من ذلك عشرة مناصب خاصة هي : مناصب القواد العسكريين (مجلس القيادة) الذين يتمتعون بصفات ومواهب معينة تستدعى استمرارهم فى مناصبهم .(3) وتشبه قرارات هذه الجمعية إلى حد ما . التشريعات الحديثة التي تصدر عن

---

(1) Harmon M.Judd , Political thought from Plato to the present, (N.y.Mc Grow Hill book co ., 1964) p.21

(2) د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ28 .

(3) د . غانم صالح ، نفس المرجع ، نفس الموضع .

السلطة العامة بأسرها ، والتي تستمد وجودها السياسي من الشعب ، على أن ذلك لا يعنى أن الجمعية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة ، أو أنه كان مفروضاً فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله خرافة سياسية أكثر منها نظاماً من نظم الحكم.(1)

ولكن على الرغم من عدم قدرة هذه الجمعية من الناحية الواقعية على اتخاذ القرارات الفعالة فى المجالات السياسية والتشريعية ، إلا أنها قد مثلت منبرا للمناقشة بين المواطنين فى كافة الأمور العامة . ففي إطارها أزدهر النقاش والجدال ، مع العلم أن الجمعية قد ظلت لها الكلمة النهائية فى المسائل الهامة مثل : إعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات ، وفرض الضرائب الجديدة ، والرقابة على الميزانية العامة ، وسن القوانين حيث يجب إقرارها أولاً من الجمعية.(2)

ونظراً لعدم إمكانية اتخاذ القرارات الفعالة فى الجمعية ، فإن العمل التنفيذي والتشريعي تولاه أجهزة تمثيلية أكثر محدودية ، من حيث العضوية وهى المجلس واللجنة المنبثقة عنه .

2) المجلس النيابي Deputy Council :

تشبه مهمة هذا المجلس مهمة مجلس الوزراء فى الدول الحديثة ، فكانت الجمعية العمومية تنتخب أعضاؤه ليشرفوا على تنفيذ قراراتها ، وقد اعتادوا تسميته مجلس الخمسمائة ، لأنه كان يتكون من خمسمائة عضو.(3)

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق ، صـ 6 .

(2) د . حورية مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون الي محمد عبده ، مرجع سابق ، صـ 37 .

(3) د. فتحية النبراوي ، د . محمد نصر مهنا ،تطورا الفكر السياسي فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 39 .

ويشترط في الأعضاء أن تكون أعمارهم فوق الثلاثين ، وأن يؤدوا اليمين ، وأن يخضعوا لفحص مبدئي كل على حدة ثم لاختبار نهائي . وكانت مدة العضوية في هذا المجلس سنة واحدة[1]، وكان المجلس ينعقد يومياً عدا أيام الأعياد .

وكان النظام الجاري العمل به في دولة المدينة هو: أن تبعث كل قبيلة بخمسين مندوباً عنها إلى المجلس النيابي ، ولكي تتمكن القبائل العشرة من تسيير المجلس بطريقة ديمقراطية ، كانت لكل قبيلة بيدها سلطة تولى الحكم ، أحد الأعضاء من بقية القبائل التسع لمتابعة الأحداث العمومية ، والإطلاع على نوعية القرارات التي اتخذتها الهيئة التنفيذية للجمعية العمومية .

ولمزيد من إتاحة الفرصة للديمقراطية المباشرة ، التي تميزت بها أثينا فقد كان هؤلاء يختارون من بينهم فرداً واحداً يكون له شرف حكم أثينا لمدة يوم واحد لا يتكرر طيلة حياته ، ومن ثم فسوف يأتى الوقت الذي يكون فيه أغلبية المواطنين إن لم يكن كلهم قد شاركوا في حكم وطنهم .

أما عن اختصاصات المجلس فكانت تنقسم إلى قسمين : تشريعية وتنفيذية : فالاختصاصات التشريعية . التي تعتبر المهمة الأساسية كانت تتمثل في أن : المجلس هو الذي يزود الجمعية بالمقترحات أي بمشروعات القوانين ، وعلى ذلك فإن الجمعية كانت تبحث فقط الأمور أو المسائل المقدمة إليها من المجلس.[2]

---

(1) "Gettell's History of political thought by Laurence wanlass (London: George Allen and uniwin ltd., 1956) "p.37 .

(2) د . حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر السياسي (القاهرة : مكتبه الأنجلو المصرية ، 1985) ، صـ 10

ويبدو أنه في فترة ازدهار الدستور الأثيني ، كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية ، ولكنه كرس نفسه فيما بعد لإعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية .[1]

أما الاختصاصات التنفيذية ، فكان يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها ، ويقوم بالاتصال بالهيئات السياسية الأجنبية ، وتنفيذ أحكام المحاكم – وإن كان أحيانا وفي بعض القضايا الخاصة يشكل من نفسه محكمة تصدر الحكم وتنفذه[2] والأشراف على جمع الضرائب ، ومراقبة إدارة الأموال العامة.[3]

ولكن قوة المجلس وفاعليته كانت تتوقف على الجمعية العمومية ومدى استعدادها لقبول مشروعات القوانين ومناقشتها أو رفضها إياها[4] يضاف إلى ذلك أن الأمور المتعلقة بسلامة الدولة كإعلان الحرب وشئون السلم ، إصدار القوانين ، فرض ضرائب جديدة - كانت من اختصاص الجمعية على الأقل من الناحية الشكلية .[5] ومن هنا يمكن القول أن المجلس طبقاً لهذا الواقع ، كان يمزج بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ويستخدمها بفعالية .

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 9 .

(2) جونز ، الديمقراطية الأثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1976) صـ 8 .

(3) د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 30 .

(4) د . إبراهيم دسوقى آباطه ، عبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسي (بيروت:دار النجاح ، 1973)ص 17

(5) د . على احمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، ط1 (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، 1970) صـ 18.

3) المحاكم Courts

اختصت المحاكم الأثينية وقضاتها بالنظر في القضايا العامة ، مثل الأمور المالية ومحاكمة الأفراد الذين خرقوا قوانين الدولة . واشتهرت بعدد كبير من المحلفين الذين أسندت إليهم مهمة فحص الشكاوى التي يقدمها سكان أثينا ، من أى شخص أرتكب جريمة أو أثار مشكلة اجتماعية ، وكانت مهمتهم الأساسية تنحصر فى البحث عن الحقيقة وإيجاد الحلول العادلة للمشكلات الاجتماعية في دولة المدينة .[1]

وتعتبر المحاكم أساس النظام الديمقراطي في أثينا ، وقد تراوح عدد أعضاء المحكمة الواحدة من (201) إلى (501) ومن الملاحظ أن هذا الواحد الإضافي ، كان لترجيح الآراء ، ولعل الداعي إلى هذا العدد الكبير هو: إتاحة الفرصة لإشراك أكبر عدد من المواطنين فى محاكمة المتهم . وكان يشترط فيمن يتولى منصباً قضائياً أن يكون حكيماً ، حسن السيرة ، ولا يقل عمره عن الثلاثين عاماً . وقد كان لأعضاء هذه المحاكم وظيفتان أو صفتان : صفه المحلفين ، وصفة القضاة judges and Juries فإذا انعقدت الهيئة فى صورة محلفين ، وأصدرت حكماً بعدم إدانة المتهم اعتبرت القضية منتهية ، أما إذا صدر الحكم عنها بالإدانة ، فأنها تعود إلى الانعقاد كهيئة قضاة ، وتكون أحكامها فى هذه الحالة قطعية ، غير قابلة للطعن والاستئناف .[2]

---

(1) د. محمد نصر مهنا، علم السياسة (القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، 2002) صـ93 .

أيضاً : د . فتحية النبراوى ، د . محمد نصر مهنا ،تطور الفكر السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 41 .

(2) د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 30

وقد كان من حق المحكمة أن تتدخل فى اختيار صلاحية الموظفين الإداريين قبل توليهم الوظائف ، وذلك بأن تقام دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتعقد المحكمة بذلك وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع ، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة .[1]

وكان من حق المحكمة أيضاً أن تشرف على تصرفات الموظفين، عن طريق مراجعة أعمال الموظف بعد انتهاء مدة خدمته ، أي مراجعة حساباته وتصرفاته فى كل ما يختص بشئون الدولة ، وكأن المحاكم بذلك تبتدع قانوناً نعتبره عصرياً وهو قانون " من أين لك هذا ".[2]

إلا أن فئة واحدة من الموظفين العموميين كانت مستثناة غالباً من رقابة المحاكم هي فئة قادة الجيش ، لأنه كان من الممكن إعادة انتخابهم، ومن ثم فقد تحرروا من تلك الرقابة على الأقل لفترة أطول من الموظفين العموميين العاديين.[3]

وقد امتدت رقابة المحاكم إلى مراقبة القوانين والتشريعات ، فكما أعطت أثينا للمواطن الحق فى أن يقيم الدعوى ضد أي فرد ، فقد أعطته الحق فى أن يقاضى القانون نفسه مما يترتب عليه إيقاف العمل به حتى تنظر المحكمة بشأنه . وتلك خاصية تميز بها الفكر الأثيني بين القدماء والمحدثين .

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص، 11 .

(2) د. عبد الرحمن خليفة ، مقالات سياسية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1985) صـ314.

(3) د. على احمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ21 .

ولعل هذا المبدأ يكون قد أعطى للمحكمة بطريق غير مباشر سلطة أخرى هي :سلطة التشريع ، فالمحكمة التي تستطيع أن توقف العمل بقانون وأن تعدل فيه ، إنما تتخطى مبدأ رقابة دستورية القانون إلى ممارسة التشريع نفسه ، ويبدو أن الممارسة الواقعية للحياة السياسية قد أتاحت تداخلاً وظيفياً لمنظماتها ومؤسساتها ، حيث لم تقتصر أى واحدة من المؤسسة الثلاث (الجمعية – المجلس – المحاكم) على وظيفة واحدة: تشريعية أو تنفيذية أو قضائية ، بل كانت هذه الوظائف جميعاً متداخلة بصور شتى .

ولكن إذا كانت الثقافة العامة والخيرية هما الشرطان الأساسيان لصلاحية المواطن للمشاركة فى الحياة العامة لدولته ، دون تخصص فى التدريب والتعليم بوظيفة محددة كان ذلك التداخل فى الوظائف أمراً ليس بمستغرب ، فالمهم هو تحقيق عنصر المشاركة فى نشاطات الدولة كافة ، وعلى أساس هذه المشاركة يكون تقييم المواطن الحق لأبناء مجتمع المواطنين آنذاك.[1] هذا عن التنظيمات السياسية في أثينا ، فماذا عن إسبرطة ؟

ثالثا : النظام السياسي فى إسبرطة

تعتبر مدينة إسبرطة من المدن الإغريقية العريقة ، التي تميزت بأسلوبها الخاص الاجتماعي والسياسي ، وقد عرفت هذه المدينة قديماً باسم لاكيدايمون Lacedaemon – وأسبارتى Sparte حيث استخدم شاعر الإغريق هوميروس ، الاسم الأول للإشارة إلى مملكة ميثلاوس – زوج هيلينا التى حدثت بسببها حرب طروادة ، كما هو ظاهر فى

---

(1) د. على أحمد عبد القادر ، نفس المرجع ، صـ 22 .

الأســاطير ، أمــا الاســم الثــاني فهــو الاســم الــذي ظهــر تمثـيلاً للطبقـة المميـزة مــن ســكان المدينـة والــذين عرفــوا فــى فــترات متــأخرة باسـم الاسبراتياتيس.[1]

وتمدنا المصادر بصور من تـاريخ إسبرطة السياسـي . ذات الصفة المميزة حيث يتربع على القمة الملكان ، وهمـا يمثلان النظـام الملكـي ، ويليهما مجلس الشيوخ (Gerousia) وهو يمثل النظام الأرستقراطي ثم مجلس الآبـلا (Apella) انعكـاس النظـام الـديمقراطي ، ثـم هيئـة الإفـورز (Ephors) الخمسـة الرقبـاء التـى تمثـل العنصـر الـديمقراطي فى النظام الإسبرطي .[2]

1) الملكان Arachagetai

يجئ على رأس الحكومة الملكان ، وكانا ينحدران من أسـرتين نبيلـتين ، أحـدهما مــن آل آجـيس Agis والأخـرى مــن آل يوروبــونيتس Eurypontids .

وكان الملكان يقومان بمهمة القيادة العليا فى الجيوش ، وكان لهم حق الجلوس فى أماكن الشرف المخصصة لهم فى الحفلات العامة ، والمهرجانـات الرياضية والدينيـة وعنـد موتهمـا كانـا يلقيـان مـن الدولـة جنـازة رسميـة ومراسـيم خاصـة . وكـان الملكـان عضـوين فـى مجلـس الشيوخ أو الجيروسيا بحكم منصبيهما . وكـان لوجـود ملكـان لا ملـك واحد ميزة الرقابة حيث كان كل ملك يراقب الآخر فى عملة.[3]

---

(1) د . عاصم أحمد حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ140 .

(2) د . عاصم أحمد حسين ، نفس المرجع ، صـ 146 .

(3) د . سيد أحمد الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 176 .

وعلى الرغم من تطور النظم السياسية فى كثير من المدن اليونانية ، إلا أن إسبرطة من المدن القليلة التي احتفظت بالنظام الملكي حتى زمن متأخر، وكان الحكم فيها وراثياً ، فإذا مات الملك خلفه أبنه، وإذا كان الابن صغيراً ، عين عليه وصى من أحد أقرباء الملك .[1]

2) مجلس الجروسيا **Gerousia**

كان من أهم معالم إسبرطة الدستورية ، وجود مجلس الجروسيا وهو: مجلس الشيوخ الذي يتكون من ثلاثين عضوا ، الملكان يضاف إليهما 28 شخصاً ممن بلغوا سن الستين .

ويعتبر المجلس صاحب السلطة الحقيقة فى إسبرطة ، فهو يختار الحكام وهو الذي يفصل في مسائل السياسة الخارجية ، كما يشرف على حل المشاكل للإسبرطيين ، ويضع القواعد الأساسية للسياسة الداخلية ، ويعزل الحكام إذا خرجوا عن مقتضيات وظائفهم ويشارك إلى جانب السلطات الدستورية في وضع التشريعات والقوانين الخاصة بالدولة.[2]

3) الجمعية العامة **Apella**

إحدى السلطات الشعبية في إسبرطة ، وهى أقرب إلى مجلس الشعب الذي يضم جميع المواطنين الإسبرطيين ، الذين بلغوا من العمر ثلاثين عاماً .[3] وكانت هذه الجمعية تجتمع مرة كل شهر ، بالإضافة إلى الأحوال الطارئة بناء على دعوة من المستشارين الذين يحق لهم رئاستها .

---

(1) د . عاصم أحمد حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 147 .

(2) د. غانم محمد صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص33.

(3) د. غانم محمد صالح، نفس المرجع، ص34.

ومن أهم وظائف هذه الجمعية ، انتخاب كل من يتولي الوظائف العامة فى الدولة وإقرار كل شئون الحرب والسلم فيها ، وكان ذلك يتم عادة دون مناقشة . وكان للجمعية أيضاً حق الفصل فيما قد يعترض تولى العرش من ظروف وملابسات .[1]

4) الأفورز الخمسة Ephors

وهم الرقباء وحلقة الوصل بين العناصر المختلفة والملوك ، وقد كانوا فى القرون السادس والخامس والرابع ق . م هم الحكام الحقيقيون للدولة ، وذلك بالنسبة للاختصاصات الكثيرة التي اتسعت : فهم يستقبلون السفراء ، ويشرفون على المفاوضات مع مندوبي الدول ، ويدعون المجالس إلى الاجتماع ، ويشرفون على المسائل التشريعية الخاصة بالإسبرطيين ، ويفصلون في الشئون الخاصة بطبقات المجتمع .[2]

وكانت من أهم مهامهم مراقبة الملك ، فكان إذا ذهب الملك إلى ميدان الحرب يصطحب معه أثنين منهم يراقباً سلوكه فى الميدان ويتأكدا من شجاعته دون أن يتدخلا في سير المعارك أو القرارات العسكرية ، وكانوا يشرفون على شئون الدولة الخارجية فكانوا يعقدون المعاهدات، ويقابلون ممثلي الدول المختلفة والسفارات الأجنبية ، وكانوا يسافرون للتفاوض باسم الدولة مع المدن الأخرى كما كانوا يتمتعون بسلطات قضائية واسعة وخاصة ما يخص المشاكل المدنية والإدارية.[3]

---

(1) د . على أحمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 26 .

(2) د . عاصم حسين ، المدخل إلي تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 33 .

(3) د . سيد على أحمد الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 177.

تبقى كلمة سريعة عن الدستور الإسبرطي فى عمومة ، وهى التناسق الواضح بين الأركان الأربع للدستور الإسبرطي فى تداخلها ، الذي يضع الحقوق والحدود لكل منها على السواء ، والذي يبدو وكأنه عمل مشرع واحد .[1]

إلا أن خطأ النظام الإسبرطي هو: تمسكه بالقديم ، وحفاظه على الملكية و الأرستقراطية ، التي لم تعد صالحة خلال القرنين الخامس والرابع ق . م مما أدى إلى ضعف الدولة الإسبرطية ، ويمكن إرجاع هذا الضعف إلى جمود الدستور الإسبرطي ذاته ، وعدم مسايرته لتطور الأحداث .[2]

إذا كان هذا هو شأن الحياة السياسية فى كل من أثينا وإسبرطة ، وإذا كان تناولنا لهذا الفصل من خلال فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإغريقي فالجدير بالذكر أن الفكر السياسي عند الإغريق قد تميز باتجاهين أولهما : اتجاه ينحى نحو الدولة ونظامها الواقعي ، وثانيهما البحث الدائب عن الدولة المثالية .

فمن حيث الاتجاه العملي ، كانوا لا يبحثون في تعريف الدولة ، وأصل نشأتها وأساس السلطة فيها ، وإنما يبحثون فى أحسن الوسائل العملية للحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، فيمن يكون الحاكم ، وما يكون عليه شكل الحكومة ، وما هو أحسن دستور[3] وهذا هو ما سعى إلى توضيحه كل من سقراط وأفلاطون وأر سطو ولكن لا بد من الإشارة إلى المحاولات التى سبقت هؤلاء الفلاسفة فى بيان فلسفة الحكم والحاكم.

---

(1) د . لطفي عبد الوهاب يحي ، اليونان ، مرجع سابق ، ص 146 .

(2) د. عاصم حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مرجع سابق، ص150.

(3) د . ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ط1 (القاهرة : دار النهضة العربية 1964) ص45 .

رابعا : المحاولات السابقة لأفلاطون وأرسطو في مجال فلسفة الحكم والحاكم

1) هوميروس وهزيود (*)

تصور الأشعار الهومرية المجتمع بصورة أرستقراطية إقطاعية ، إذ لا نسمع سوى اليسير عن عامة الشعب . كما تصور الحالة السيئة التي عانتها بلاد اليونان من جراء المشاكل الاقتصادية بسبب ازدياد عدد السكان ، بدرجة لا تتماشى مع موارد البلاد المحدودة.[1]

كما تعكس لنا بعض الأفكار السياسية الموجزة ، والحكم ضد الديماجوجية ونظام الحكم السائد المدعم بالأسطورة الدينية القائلة بوجود صلة وثيقة بالولادة بين الملوك والآلة تزوس ، فالملك يتمتع بقوة إلهية تخوله حق الحكم في الأمور السياسية والعسكرية والدينية ونظر هوميروس للشعب نظرة تحقير وعدم احترام فشبه علاقته به كعلاقة الراعي بقطيعة أما الأمراء فلهم بعض الأهمية وذلك لاتصالهم بالآلهة عبر أجدادهم .[2]

(*) شاعر يوناني يكاد الإجماع ينعقد على أنه عاش فى القرن التاسع ق . م تنسب إليه ملحمتاً (الإلياذة والأودية) أما هز يود فقد عاش في القرن الثامن ضاع الكثير من شعره ولم يصلنا سوي (اصل الآلهة) و (الأعمال والأيام) .

(1) د . سيد علي أحمد الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 92 – 93 .

(2) د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي فى العصور القديمة والوسطى (دار بيروت دار الجيل ، 1988) ص23 .

ثـم نـأتي إلى أدبيـات هـز يـود الأخلاقيـة ، فـنلمس تغـييرا بـارزا إذ نادي بتبديل النظم السـائدة ، وشـدد على واجبـات الملوك ، ونـزاهتهم بدلاً من امتيازاتهم وعدالتهم الملتوية العوجاء.[1]

2) **هيبودام** Hippodam [*]

أما هيبودام فحاول أن يصف دولة مكونة من عشرة آلاف مواطن يقسمهم إلى ثلاث طبقات :

الطبقة الأولى: وهى عبارة عن الصفوة الممتازة ، التى تقوم بإدارة شئون المدينة ويسميها طبقة المفكرين .

الطبقـة الثانيـة: وهـى طبقـة الرجـال الأقويـاء التـى تقـوم بمهمـة الدفاع عن المدينة وتسمي طبقة العسكريين .

الطبقة الثالثة: وهى طبقة الرجـال العـاملين ، ومهمتهـا الأسـاسـية تتمثـل فـى إنتـاج المـواد الضـرورية للمدينـة ، وتسـمى الطبقـة العاملـة ، وتشمل الزراع والصناع والتجار .

ولم يكتف هيبودام بهذا التقسيم الثلاثي للطبقات بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات إلى ثلاث وحدات .

---

(1) د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، صـ24 .

(*) من أهالي مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا ، وقد أطلق عليه لقب مهندس اجتماعي ، ولكن الأصح ان نقول عنه انه مهندس مدني اذ ان الأبنية في عصره كانت تشاد دون تصميم ولا نظام ، وربما كان ذلك لاهداف عسكرية فجاء هيبودام بفكرة تشييد الأبنية علي خط مستقيم ذات أبواب تفتح علي الشارع ، الذي يصبح بدوره مستقيما أيضا . انظر: مار سيل بريلو ، جورج ليسكيبه ، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، 1986) صـ19 ، 20 .

فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية وطبقة العسكريين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب ، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح . والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار .[1]

ويرى هيبودام أن نظام الدولة لا يكون متينا إلا إذا تمثلت فى السلطة مختلف العناصر والاتجاهات وهو ما سماه بالنظام المختلط ، الذي يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي . فلكي لا يستبد الملك بسلطاته يرى هيبودام وجوب تقييد هذه السلطات ، وتحديدها بهدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستقاة من النظامين الأرستقراطي والديمقراطي .[2]

خلاصة القول أن هيبودام -الذي جاء قبل أفلاطون وأرسطو - يعتبر كاتباً رائداً فى علم السياسة لأنه أول من كتب فى هذا العلم ، وأول من أنشأ مذهباً جديراً بهذا الاسم .

---

(1) نزار الطبقجلي، الوجيز في السياسي، الكتاب الأول (بغداد : شركة الطبع والنشر الأهلية، 1969) ص37 ، 38 .

(2) د . فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي و الفكر الإسلامي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1996) صـ 112 .

أيضاً أنظر بالتفصيل د . طعيمة الجرف ، الدولة المثالية بين المثالية والواقعية فى الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، 1968) صـ 37 ، 38.

خامسا : فلسفة الحكم والحاكم عند سقراط Socrates
(470 - 399 ق . م)

يعتبر سقراط أول جيل العمالقة ، ويندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط ، فلقد كان وطنياً مخلصاً شجاعاً صادقاً ، محدثاً لبقا بارعا دقيقاً سخر من امهر السوفسطائيين ، وتهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم ، وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة .[1]

لم يترك سقراط أي مؤلفات غير أنه كان فى نظر أفلاطون أعظم تلامذته المثل الأعلى للمفكر العظيم - وترك المعلم آثاره على تلميذه ، فالراجح أن الكثير من المبادئ السياسية التي وردت في كتاب (الجمهورية) لأفلاطون هي في الحقيقة من فكر سقراط مثال ذلك مبدأ سيطرة أحكام القانون ، وأن الفضيلة هي المعرفة ، والطبقة الحاكمة يجب أن تمتاز بالحكمة والعقل آي أن الحاكم الفيلسوف هو الذي سينقذ الدولة من أي دمار قد يلحق بها .[2] وهاهو التفصيل لمبادئ سقراط:

1) مبدأ سيادة أحكام القانون :

كان سقراط أول من نادي بهذا المبدأ ، وأخذه عنه كل من أفلاطون وأر سطو وقد كان سقراط يشبه المواطن الذي لا يحترم القانون لأنه قد يصيبه الإلغاء أو التعديل بالجندي الذي يهرب من موقعة حربية لأنه قد يعلن الصلح أو الهدنة .

---

(1) د. علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1981) صـ42 .

(2) د. حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص19.

والمقصود بمبدأ سيادة أحكام القانون : خضوع أفراد المجتمع - حكاماً ومحكومين ومؤسسات جميعا لتلك القواعد العامة ، التي يحددها الدستور أو القانون الأساسي لذلك المجتمع ، لا للأهواء أو الإرادة المتغيرة للحكام .[1]

2) **الفضيلة هي المعرفة :**

هذه هي قاعدة العمل الأخلاقي (الفضيلة هي المعرفة) فبمعرفة وممارسة الإنسان للأعمال الخيرة يصبح مصدر للفضيلة ، فمن عمل الفضيلة علم بها والفضيلة هي عمل بالعلم .

واقتنع سقراط بالصلة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة عبر المعرفة، لقد ربط سقراط الفضيلة بالمعرفة ، فالفضيلة ومنها الفضيلة السياسية هي معرفة ، ولا فضيلة إلا بالمعرفة وهو يقول إن التصويت لا يمكن أن يكون وسيلة للحكم بمعناه الصحيح ، لأن الحكم الحقيقي مصدرة العلم الصحيح ، وهذا العلم الصحيح لا يتم إلا بالنسبة للعلماء أو الحكماء .[2]

ولذا فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة أى من الفلاسفة، فالحاكم ربان المدينة يجب أن يعرف فنه بعمق ، كما يعرف الربان فنه وبالتالي فإن عليه أن يتعلمه إنه الفن الأكثر صعوبة من كل الفنون ، إن سقراط ينتقد اختيار الحكام بالقرعة . لأنه يترك مسألة الكفاءة للصدفة ، ويوافق بصعوبة على سيادة جمعية شعبية حيث

---

(1) د . عبد الحميد متولي ، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستور "القاهرة : دار المعارف ، 1959 " صـ30 .

(2) د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي فى العصور القديمة الوسطى، مرجع سابق، صـ 45

الإسـكافيون والكباسـون والبنـاؤون والباعـة المتجولـون ، الـذين لم يفكروا مطلقاً بمعنى السياسة يحكمون بفضل قانون الأغلبية .(1)

سادسا : فلسفة الحكم والحاكم عند اكزينوفون Xenophon حوالي 430 - 354 ق . م

من بين المفكرين الذين كتبوا في التاريخ والسياسة ، مما جعله يبدى آراءه بشكل مباشر أو غير مباشر في المسائل المتعلقة بشكل الدولة ومقومات الحكم . وقد كان بصفته العسكرية ، أبلغ الأثر في تشكيل هذه الآراء .

وهو يعبر عن هذه الآراء بشكل واضح في دراستين : الأولى تحت عنوان (تنشئة قورش) وقد تحدث فيها عن شخصية الملك الفارسي قورش الأول مؤسس الإمبراطورية الفارسية ، الذى اتخذه الكاتب مثلا أعلى للحاكم . والدراسة الثانية تحت عنوان(اللا كيدايمونيين) Lakedaemonion Politeia ، وفيها تحدث عن النظام السياسي لإسبرطة والتنظيم الاجتماعي والتربوي لتنشئة المواطنين ، الذين وجد الكاتب فيهم مثالا للمواطنين الصالحين ، أيام كانوا لا يزالون متمسكين بتعاليم نظامهم الذي وصفه المشرع ليكورجوس ly kourgos .(2)

---

(1) جان جاك شوفالية ، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ترجمة محمد عرب صاحب ط1 (بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1985) صـ 33 ، 34 .

(2) د. لطفي عبد الوهاب يحيي ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ253 ، 245 .

وهـاجم اكزينوفـون الديمقراطيـة الأثينيـة بشـدة لأنهـا تتميـز – حسب رأيه – بالانقسام والفوضى وبعدم الكفاءة ، وهـو حين يبحث عن العلاج فلا نجده كأفلاطون في حكومة بديلة مثالية ، وإنما من خلال جعل الحكم فى أثينا يشكل أنموذجا قائما بذاته ، فارسيا بالمظهر وإسبرطياً من حيث الواقع .(1)

والدولة فى رأى اكزينوفون – يجب أن تكون كالجيش إذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءته ، فتقوم على نظام محكم من الرتب وتقسيم العمل على أن يهيمن على كل شئ فيها الرجل الحكيم ، ويؤدى كل فرد تحت سيطرته العمل الذى يحسن القيام به .(2)

وقسم اكزينوفون نظم الحكم إلى خمسة أقسام هي : النظام الملكي الدستوري والنظام الاستبدادي ، ويجمعهما أن السلطة فى يد فرد واحد ، والنظام الأرستقراطي والنظام البلوتوقراطى Pleutocrracy (حكم الأغنياء) ويجمعهما أن السلطة فى يد عدد محدود ، وأخيراً النظام الديمقراطي حيث تكون السلطة فى يد الأغلبية .(3)

ويهاجم اكزينوفون من بين هذه النظم النظام الاستبدادي والنظام البلوتوقراطي والنظام الديمقراطي ، ولم يهاجم النظامين

---

(1) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ترجمة لويس اسكندر (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، 1966) صـ 179 .

أيضاً : جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة ، 1981) صـ27.

(2) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق ، صـ 179.

(3) د. ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 55 .

الملكي والأرستقراطي ولكنه دعا إلى اندماجهما فى نظام واحد . ويردد أكزينوفون بعض الأفكار التي قد نجدها فى كتابات أفلاطون وأرسطو ، فالقوانين فى رأيه – يجب ألا تهدف إلى منع الجريمة فقط وإنما تتعدى ذلك إلى تحديد السلوك الإنساني في الجماعة ، وتحقيق فكرة العدالة ، والتعليم يجب ألا يترك للمؤسسات الخاصة ، وإنما يجب أن تنهض به الدولة ، كما تستطيع أن تحقق بعض أهدافها من خلاله .

فالنظام المثالي فى رأى اكزينوفون يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون على مستوى المجتمع بأكمله ، نظاماً أخلاقياً صارماً ينمي فيهم صفات الرجولة أو المروءة التى وصلت بإسبرطة فى أيامها الأولى ، إلى ما كان أن تصل إليه الدولة المنظمة.[1]

على أن الجانب الأساسي الذي يوليه اكزينوفون أهمية كبرى يتمثل فى قيادة هؤلاء المواطنين ، ومن هنا يأتي تركيزه على القائد نفسه ، أي على صاحب السلطة . فيرى اكزينوفون أن هنا ك عدد من مقومات الشخصية القوية التى يجب أن يتمتع بها الحاكم كما أن هناك بعض العوامل المساعدة للحاكم حتى مع شخصيته القوية .

فلا بد أن يتمتع الحاكم بصحة جيدة وبقوة جسدية ممتازة لأن ممارسة الحكم تحتاج إلى ذلك ولا يستطيع الحاكم أن يصمد إلا إذا كان قوياً[2] وأن يكون جاداً فى عمله يحقق الإنجازات بشكل مستمر وخاصة فى الجوانب العسكرية ، وأن يكون وطنياً وكريماً

---

(1) د. لطفي عبد الوهاب ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 254 .

(2) مار سيل بر يلو ، جورج ليسكيبة ، تاريخ الأفكار السياسية ، مرجع سابق ، صـ35 .

وأن يأخذ نفسه بالحزم والنظام الصارم ، وأن يقدر مواقف الآخرين ومصالحهم فهذه الصفات إذا ما توافرت فى الحاكم جعلت منه قدوة للجميع ، وبذلك يستطيع أن يستقطب ولاء المواطنين ، ومن ثم يحصل على طاعتهم .[1]

أما عن العوامل المساعدة التي من شأنها أن تساند الحاكم ، هناك مظهريات الحكم التي تحيط الحاكم بها له من الرهبة ومن ثم يسهم فى تسير الأمور بالنسبة لقيادته ، ولكن هذه المظهريات يجب ألا تحتل حيزاً أكبر من حجمها الطبيعي الذي يجب أن يكون ثانوياً بالمقارنة مع الشخصية الحقيقية للحاكم ، ثم هناك مساعدو الحاكم وهم أهل الثقة بالنسبة له وهؤلاء تكون صفاتهم أقرب ما تكون إلى صفاته ومن ثم يصبحون [أعين الحاكم وآذانه] .[2]

فإذا ما توافرت فى القائد هذه الصفات ، فإنها تضمن له صفه التفوق والسمو على غيره ، وبهذا يكون قد توافر لديه الشرط الأول والضروري فى رأى اكزينوفون – ومن ثم تأتى بعد ذلك الشروط الأخرى المتمثلة فى إتقان فن الكلام والخطابة لأن في ذلك تكمن قوة الإقناع عند الحاكم .

ولا يكتفي اكزينوفون بذلك بل يضع للحاكم برنامج عمل ، إذا اتبعه كفل لنفسه الطمأنينة ولشعبه السعادة ، ويتمثل هذا البرنامج فى الوسائل الآتية :

---

(1) د . لطفي عبد الوهاب يحيي ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 255.

(2) د. لطفي عبد الوهاب يحيي ، نفس المرجع ، صـ 255 .

أيضاً : د . طعيمة الجرف ، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية ، مرجع سابق ، صـ44

- اللجوء إلى بعض الإجراءات كتوزيع المكافآت على مستحقيها فى الحقول المختلفة .

- تخفيض بعض الضرائب من فترة لأخرى أو فى مناسبات معينة .

- الاحتكاك بالمواطنين للوقوف على رغباتهم والعمل على تحقيقها قدر المستطاع .

- العمل على تنشيط التجارة الخارجية .

فإذا تمكن الحاكم من تحقيق ذلك ، فإنه سوف يجد حوله مواطنين مخلصين له متضامنين معه لا يترددون فى التضحية من أجله .

ولا ينسئ اكزينوفون أن يطرح فكرة الملكية الوراثية التي تنتقل بها السلطة من السلف إلى الخلف ، مع تشديده على الاحتفاظ بشخصية الحاكم القوية ، وبالتالي استبعاد الوريث الذي لا تتوافر فيه صفات الحاكم ومتطلباته .(1)

وخلاصه القول أن اكزينوفون قد أظهر ميله إلى أن يكون الحاكم مشبعاً بالروح العسكرية ، أو بالأحرى بالروح الديكتاتورية ، التي تكون فيها السلطة مركزه فى يد ملك له مطلق الحرية ، إلا أن السلطة المطلقة هذه لها مفهومها الخاص عنده ، إذ يرى أن هذه السلطة المطلقة تكون تحت شعار العدالة وفى سبيل هدف واحد هو تأمين مصلحة الدولة والمواطنين ، سلطة لا توجهها نزعات الحاكم الشخصية بل خير المجتمع .(2)

---

(1) مار سيل بريلو ، جورج ليسكيبه ، تاريخ الأفكار السياسية ، مرجع سابق صـ 37 .

(2) د. فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 121 .

سابعا : فلسفة الحكم والحاكم عند أفلاطون (427 – 399 ق . م)

يمثل أفلاطون بين فلاسفة العالم شرقه وغربة مكانه فريدة ، لم يرق إليها أحد فهو الفيلسوف الأعظم شأناً فى تاريخ الفلسفة .[1]

حيث لم يشهد التاريخ فيلسوف قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة ونظاماً شاملا لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة .[2] فهو أول من رسم للتفلسف منهجه الحق القائم على الحوار الهادف ، وكان أول من طبق هذا المنهج فى كتاباته الفلسفية التي اتخذت جميعاً أسلوب الحوار .

كما طبقة فى طريقة تدريسه لتلاميذه داخل مدرسته الفلسفية التي أطلق عليها (الأكاديمية) . كما كان أول من أوقف الكثير من مؤلفاته لتخليد ذكرى أستاذه سقراط لدرجة أنه كاد ينس نفسه وراء محاولته بعث سقراط، وتمجيده وإظهار جوانب عظمته فى أحسن صورها .

بالإضافة إلى سعة خيا له الفلسفي وشمولية فكره ، وهاتان خاصتان دفعاه إلى إثارة كل ما يمكن إثارته من مشكلات وقضايا فلسفية سواء تلك التي تتعلق بالطبيعة أو التي تتعلق بالإنسان ، أو تتعلق بالآلة مبدع الطبيعة والإنسان، إضافة إلى قضايا الفن والأخلاق والسياسة وإذا كان الحديث فى هذا المجال عن آراؤه السياسية عن طبيعة الحكم والحاكم فسوف يكون هذا التناول من خلال محاوراته الثلاث الشهيرة " الجمهورية والسياسي والقوانين " .

---

(1) فالترز ، أفلاطون ط 1 (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1982) صـ11 .

أيضاً: د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي جـ2 (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، 2000) صـ 151 .

(2) د. زكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية طـ 8 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1935) صـ 115 .

والجمهورية كتبها أفلاطون وهو فى شبابه تقريباً ، ثم قدم بعد الجمهورية (السياسي) الذي اتسمت أفكاره وآراؤه فيه بالنضج والكياسة ، وبعد ذلك وضع كل خبراته النظرية والعملية في كتابه (القوانين) حيث هذب من أحلامه في الجمهورية ونزل بها إلى الميدان العملي حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الإنسان ، وما تتميز به من ضعف ومن المتواتر أن أفلاطون قد توفى وهو دائب على إنجاز هذا الكتاب .[1]

1) فى الجمهورية :-

جمهورية أفلاطون من الكتب التي تعز على التصنيف ، فهي لا تنطوي تحت أي قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة ، ففيها تجد فى الواقع ما يمس كل نواحي فلسفة أفلاطون ، كما أن فى مادتها من الاتساع ما يمكن معه القول بأنها لم تترك شيئاً من الحياة الإنسانية إلا عالجته.[2]

وقد قصد أفلاطون من الجمهورية أن تكون بحثاً فى طبيعة العدالة[3] وقد عرض أفلاطون فى بداية كتابة ثلاث تعريفات للعدالة ، التعريف الأول ، هو تعريف فيفالس من أن العدالة : هي اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية .[4] ولكن هذا المذهب الفلسفي لا يصلح لأن التقاليد فاسدة : وكان همّ أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل

---

(1) د . مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ 151 .

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ48

(3) K. F. Grizerand Gjazl " Political philosophy from Plato to Jeremy Bentham (New York, 1927) P.22 .

أيضا : موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي (بيروت : دار النهار للنشر ، 1981) صـ13 .

(4) د . أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون (القاهرة : دار المعارف ، 1960) صـ 136 .

قواعد التقاليد البالية فهاجم الشعراء والسوفسطائيين والفنانين والساسة ورجال الدين .

والتعريف الثاني هو تعريف ثراثيماخوس من أن العدالة هي مصلحة الأقوى أو بعبارة أخرى هي الحق[1] ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو إرادة الشخص ومقياس السياسة إرادة الحاكم ، وهذا المذهب هو مطية الاستبداد والظلم .

والتعريف الثالث يتمثل في نظرية غلو كون ، وهى أن الظلم من شيم النفوس وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح ، فلما رأى الناس أنهم يظلمون ويظلمون فيحرمون لذته ومرارته . اتفقوا فيما بينهم ألا يظلم بعضهم بعضاً[2] فشرعوا القوانين والعرف ، وسموا القانون عدلاً ، فإذا كانت العدالة فى التعريف السابق ثمرة المصلحة فهي هنا نتيجة الخوف .

لقد رد أفلاطون على هذه المذاهب جميعاً ، فقد أخذ يمتحن فكرة اللذة ويبحث عن طبيعة النفس وطبيعة الموجود . وصلة النفس بالخير والشر والفضيلة والرذيلة فأولئك الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بطبعه يميل إلى تحقيق لذاته وانجرى وراء شهواته على حساب غيره ، ويؤثرون الظلم على العدل مخطئين فى فهم الطبيعة البشرية ، لأن هناك فرقاً بين الخير و اللذيذ وليس الخير إيثار لذة على أخرى وليس الحق هو القوة ، ولكن خير النفس فى الزهد وممارسة الرياضة لتتعلم التناسب ، وتنطبع على النظام والانتظام.[3]

---

(1) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق ، صـ 155 .

(2) أفلاطون ، الجمهورية،ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1963) صـ358 ، 359 .

(3) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، مرجع سابق ، صـ 136.

لقد نجح أفلاطون فى معرض ردوده هذه في أن يمهد لنظريته الخاصة عن العدالة تلك النظرية التي تبدأ من التسليم بحقيقة مؤداها أن كل شئ مؤهل بالطبيعة لأداء وظيفة معينة ، إذ أن وظيفة الشيء هي ما يؤديه هذا الشيء وحده ومن ثم فإنه يكون حسناً وكاملاً بقدر ما يؤدى هذه الوظيفة بنجاح تام فكمال الفرس وفضيلته هي أن يحسن أداء وظيفته وكمال العين هي أن تحسن الإبصار .. الخ . وهكذا الحال بالنسبة إلى النفس التي تؤدى وظيفتها فى الإنسان بصورة كاملة ، إلا إذا مارست العدل وليس الظلم لأن العدالة أشرف ما تنطوي عليه نفوسنا والظلم أرذلها .[1] فالنفس عند أفلاطون لها ثلاث قوى هى : الناطقة والغضبية والشهوانية ولكل منها فضيلة خاصة بها ، كذلك فإن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي عند أفلاطون .

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام - وفضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس - وفضيلتها الشجاعة .

أما النفس الشهوانية: فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار – وفضيلتها العفة.[2]

وتكون العدالة فى النفس باتصالها جميعاً ، فالشهوة تسعى ، والعاطفة تغذيها والعقل يهديها . وهذه القوى الثلاث موجودة فى كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة فمن الناس من يكاد يكون شهوة متجسدة تضؤل بجانبها العاطفة والعقل وهؤلاء ينغمسون في الحياة المادية

---

(1) د. مصطفى النشار ، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، جـ 2 ، مرجع سابق ، صـ 266 .

(2) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية ، جـ 1 (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1980) صـ 265 .

انغماسا ومنهم تتكون الطبقة العاملة فى الأمة ، ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور كالمحارب الذي يقاتل من أجل الانتصار وكفى ، ثم لا يعنيه بعد ذلك أظفر بالغنيمة أم لم يظفر . وهؤلاء يكونون الجيش والأسطول ، وفريق ثالث قليل العدد جدا لا يستمتع في الحياة إلا بالتفكير والتأمل وهؤلاء لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها . وهؤلاء هم رجال الحكمة الذين ينشدون العزلة والوحدة فلا يقتحمون الأسواق ولا يجولون فى ميادين القتال فهم يقفون من الحياة العملية عند هامشها يدلون فيها بدلاء .[1]

وهذه القوي الثلاث متصل بعضها ببعض أشد الاتصال ومن مجموعها تتكون النفس ، وفى اتصالها تكون العدالة في الفرد ، والأمر فى الدولة كالأمر فى الفرد ، فيجب أن يتولى زمام الحكم فيها طائفة حكيمة تكون لها بمثابة العقل من الفرد لتسدد خطاها وتسير بها على هدى وبصيرة ، و لا يمكن القضاء على شقاء النوع الإنساني وتصحيح أوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأنهم وحدهم يعرفون الفضيلة فى القول والفكر والعمل ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد إليها وتساعد على تحقيقها وتهئ أفضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائداتها الحق والخير والجمال.[2]

إن الإصلاح فى الدولة لا يتم بواسطة الانقلابات ، وإنما بالمعرفة وباجتماع الفلسفة والسلطة السياسية فى يد واحدة يصبح الحكم حكماً مثالياً ويتم الخلاص على أيديهم ويتعجب أفلاطون كيف أننا

---

(1) د. زكي نجيب محمود ، أحمد أمين ، قصة الفلسفة الغربية ، مرجع سابق ، صـ 154 .

(2) د. محمد عبد الرحمن رضا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية المجلد الأول (بيروت عويدات للنشر والطباعة ، 2000) صـ 144 .

نعهد فى صنع أحذيتنا إلى أحسن إسكاف ، وإذا ما أردنا شراء سلعة ما فأننا نقصد أفضل المحلات ، وإذا مرضنا فإننا نستدعى أشهر الأطباء بينما فى الحكم لا نفتش عن أحكم الناس وأعدلهم . إن الطبيب في عمله كالفيلسوف فى دولته فكما أن من البلاهة أن نقيم الطبيب الخير بالمراجع التي وضعها ، كذلك من الحماقة أن نلزم الفيلسوف بأحكام القانون .[1]

وعن طريقة إعداد واختيار طبقة الفلاسفة ، نجد أفلاطون فى كتاب الجمهورية يحدد هذه الطريقة ، حيث يتوقف نجاح الدولة المثلي عنده قبل كل شئ على طريقة إعداد الحكام وتحديد دورهم فى إدارة شئون الدولة على أساس الكفاية والتجربة التربوية فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة .[2] ولا سبيل إلى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ، ويرشد الناس إلى ما يجب عليهم عمله أي إلى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع أفلاطون فى الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون إلى أن الجمهورية ليست كتاباً فى السياسة بقدر ما هي كتاب فى التربية والتعليم .[3] وسوف نتحدث بالتفصيل عن هذا النظام التربوي فى الفصل الخاص بالتربية .

---

(1) د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي فى العصور القديمة والوسطى ، مرجع سابق ، صـ53 .

(2) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلوطين وبرقليس ط1 (بيروت : دار العلم للملايين ، 1991) صـ 95 .

(3) د . محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ144 .

كما يرى أفلاطون أن حياة طبقة الفلاسفة يجب أن تنظم بطريقة تضمن عدم تحولهم إلى إعداد للمواطنين . وأن خير ضمان لنزاهة أفراد طبقة الحكام وتفرغهم لعملهم يكون بما يأتى :

1 – حرمانهم من الملكية الخاصة .

2 – حرمانهم من الزواج .

3 – إعطاؤهم أجرا ثابتاً يكفى للنفقات الملائمة لمركزهم الاجتماعي، وتعليل ذلك أنه يرى أنه إذا سمح لأفراد هذه الطبقة باقتناء الأراضي الزراعية ، وجمع الثروة فسوف يتحولون إلى أصحاب أملاك وفلاحين بدل كونهم أوصياء وحكاماً ، أو يتحولون إلى طغاة وأعداء للمواطنين بدلاً من كونهم حلفائهم . أما فكرته فى إلغاء الزواج بين أبناء هذه الطبقة فترجع إلى أنه يرى أن الزواج ينشئ العاطفة العائلية وهى تنقص من ولاء الحاكمين وتجعلهم مشغولين بأبنائهم مما يعد فى رأيه أشد خطراً من شهوة التملك .[1]

وفى ذلك يصرح **أفلاطون قائلاً** : لا يجوز لأحدهم أن يملك متاعاً أكثر من ضرورته اللازمة ولا أن يكون له دار خاصته يغلقها من دونه بالمغاليق فتصد من جاء يسعى إليه . وكل ما يتقاضاه الحاكم من أجر يجب إلا يزيد عن مبلغ محدد يكفى لسد حاجاتهم طوال العام ، وينبغي أن يشتركوا جميعاً فى موائد عامة للطعام ، ويعيشوا معا عيشة الجند في معسكراتهم .[2]

---

(1) د . بطرس غالى ، د. محمود خيري عيسى ، المدخل إلى فلسفة السياسة ط 1 (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1990) صـ 38 .

(2) أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب الثالث ، فقرة 416 ، مرجع سابق ، صـ 291 .

وهكـذا يريـد أفلاطـون أن تتصـرف جهـود هـؤلاء إلى خدمـة الدولـة وشئونها لكـي لا تتشب الغيرة بين أعضـائها ، ويقعوا أسـرى الرغبـات والانفعالات.[1]

وأخيراً حدد أفلاطون أهم صفات الحاكم الفيلسوف فيما يلي :

1 – أن يكون محباً للحقيقة مبغضاً للكذب .

2 – أن يكـون ميـالا إلى احتقـار اللـذات الجسـدية والاهتمـام باللـذات العقلية.

3 – شديد القناعة ، عفيفاً بعيداً عن الثروة والجاه .

4 – محبـاً للاتسـاق والجمـال – قـوى الحـدس محبـاً للمـوت والجمـال – محباً للمعرفة والوجود الخالد حبا كليا .[2]

أفلاطون إذن يهدف إلى أن يتخلص الحاكم الفيلسوف مـن عـالم الحس وأرجـاس البـدن عـن طريق تطهير نفسـه . ومـع هـذا فهـو يريـد مـن الفيلسـوف أن يعيش واقعة . فهو لم يكـن مـن الفلاسـفة الـذين كـانوا يعيشـون فـى بـرج عـاجي ، أو يفهمـون الفلسـفة علـى أنهـا البحـث عـن الحقائق الميتافيزيقية المجردة بصـرف النظـر عـن صلتها بالحيـاة العمليـة . أفلاطون يريد من الفيلسوف أن يكون الحـاكم العـادل والسياسـي الـذي يسوس المدينة ويشرع لها ويهتم بتنظيم شئونها .[3]

---

(1) د.سلمى الخنساء، تاريخ الفكر السياسي فى العصور القديمة والوسطى، مرجع سابق، صـ63.

(2) د. حربـي عبـاس عطيتـو محمـود ، ملامـح الفكـر الفلسـفي عنـد اليونـان (الإسـكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1997) صـ 419 .

(3) د. ناجى التكريتى ، الفلسفة الأخلاقيـة الأفلاطونيـة عنـد مفكـرى الإسـلام ط 2 (بيروت : دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، 1982) صـ 71 .

إضافة إلى ذلك فالحاكم عند أفلاطون وصي على المحكومين، بل هو راع لهم والحق أن من أكثر التشبيهات تكراراً فى محاورة الجمهورية تشبيهه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعي ، وهو تشبيه لم يصدر عن أفلاطون اعتباطا بل كانت له دلالته بالنسبة إلى نظرة أفلاطون إلى طبيعة عملية الحكم ، وما يفعله الحاكم للمحكومين ، فالحكم عنده مطلق والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من أنفسهم لأن المحكومين لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة . فالحكم إذن توجيه وإرشاد مستمر قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس . أما المحكومون أنفسهم فعليهم أن يطيعوا فحسب ، إذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئاً وهم فى حاجة دائمة إلى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم وبعبارة أخرى فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مشاركة أو تبادل . وإنما هى علاقة توجيه من جانب ، وطاعة وامتثال من الجانب الأخر فحسب(1) .

ولكن هل سيقبل الحاكم الفيلسوف أن يكون راعياً للقطيع وموجها لا ناس لا يملكون إلا أن يطيعوه ؟ هل يرضي أن يعطي من جانب واحد دون أن يأخذ شيئاً من الآخرين ؟ من الواضح أن صفات الحاكم والفيلسوف كما حددها أفلاطون فى كلتا الحالتين لا تنسجمان فالحاكم عنده لابد أن يكون دكتاتور أو حاكماً مطلقاً على أن دكتاتورية الفيلسوف مستحيلة لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد الناس عن الاستبداد برأيه . وفى اللحظة التى يكتسب فيها الفيلسوف هذا الطبع أي يصبح حاكماً مطلقاً لا يعود فيلسوفاً بالمعنى الصحيح

---

(1) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، صـ 107 .

وإذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفاً بمعنى وحاكماً بمعنى آخر ، ولكنه لا يمكن أن يكون هذا وذاك فى آن واحد ، وبمعنى واحد وأن الفيلسوف الذي يحكم حكماً مطلقاً لا بد أن يكون شخصاً متناقضاً مع نفسه .[1] وهذا يدفعنا للحديث عن نظم الحكم عند أفلاطون .

تأثر أفلاطون بما كان قائماً من نظم فى المدن اليونانية ، وما نتج عن الاتصال الحضاري بين الفرس واليونان . فقد تأثر أفلاطون بالنظام السياسي فى إسبرطة والذي كان قائماً على مبدأ تخصص العمل وحكم الأقلية الأرستقراطية وقد ازداد إعجابه به بعد انتصار إسبرطة على أثينا . ظناً منه واعتقاداً أن مبدأ التخصص هذا يمثل تطبيقاً لمبدأ أن الفضيلة هى المعرفة ، وبالتالي يكون أحد العوامل التي جعلت إسبرطة بنظامها الأرستقراطي تتفوق على أثينا ونظامها الديمقراطي .

ولكن هذا تعميم سيتراجع عنه أفلاطون فيما بعد عندما يأخذ بمبدأ الواقعية.[2] وأورد أفلاطون فى الكتاب الثامن من الجمهورية تصوراته لأشكال نظم الحكم التي تقرر هدف الدولة ومثلها الأعلى ، وقد قسم هذه النظم إلى خمسة أنواع هى :[3]

1 – النظام الأرستقراطي aristocracy

وهو أكثر الأنظمة كما لا يهدف إلى الخير والفضيلة وينعكس فيه نظام الدولة العادل .

---

(1) أفلاطون ، نفس المرجع ، صـ 108 .

(2) د. بكر مصباح تنيره، تطور الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، مرجع سابق، صـ182.

(3) د. حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسي ، المحاضرات التي ألقيت علي طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، 1970) صـ 135 ، 136 .

2 – النظـام التيمـوقراطى Timocracy or government by principle of honour.

وهـو النظـام الـذي يحكـم فيـه أولئك المتطلعون للمجد والشـرف والراغبـون فـى تحقيـق التفـوق أو الانتصـارات فهـو إذن حكـم الأقليـة العسكرية .

3 – النظام الأوليجارشي oligrachy or the rule of the rich

وهو نظام حكم الأغنياء حيث ترتفع النظرة إلى الثروة وتقييمها.

4 – النظام الـديمقراطي Democracy of the rul of The people

أى النظام الذى يحكم فيه كل الأحـرار ومـن ثم يكـون غـرض الدولة الدائب هو تحقيق هذه الحرية وحراستها .

5 – النظام الاستبدادي Tyrany despotism

وهو نظـام حكـم الظـالم أو المستبد حيـث يسيطر الجهـل وعـدم الكفاءة والاستبداد بالسلطة والظلم السافر.[1]

لقد أراد أفلاطون أن يوضح بأن دولته المثالية لابد وأن تمر وتعانى من أربعة مراحل متدرجة ، كل مرحلة من هذه المراحل هـي نتاج المرحلة الـتي سبقتها فالتيموقراطيـة هـى وليـدة النظـام المثـالي الأرستقراطي ، والأوليجارشـية هـى وليـدة النظـام التيمـوقراطي والديمقراطيـة هـي وليـدة النظـام الأوليجارشـي، والاستبداد هـو نتيجـة مترتبـة عـن النظـام الديموقراطي.[2]

(1) د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، مرجع سابق ، صـ 271 .
(2) Sinclair,T.A, "History of Greek political thought" Crouteledge and kegon pul paper back, London, 1961) p. 70 .

1] فالنظام التيموقراطى يتولد عن النظام الأرستقراطي ، عندما يبدأ حب التملك يغزو قلوب الناس ، وتبدأ قيمة الفلسفة بالتدهور ، ويرى أفلاطون أن هذا النظام (التيموقراطي) مركب من الخير والشر ، وأن الرجل الذى يماثله يكون ذا شغف للظهور والسيطرة التي لا يدعمها بقوة الخطابة ، وإنما بقوة السلاح والمظاهرات المناسبة للحرب .

2] ويتطور النظام التيموقراطي إلى نظام أو ليجارشي ، عندما يستبد بالناس حب المال وجمعه ، وتقوم آنذاك الطبقة الغنية بالحكم فعلا دون أن يكون للفقراء أى نصيب فيه ويبدأ الموسرون ينظرون إلى بعضهم نظرات الحسد ، ويدخلون طريق المنافسة التي تطبع المجتمع العام الذين هم أعضاءه بنفس هذا الخلق ومن ثم يسيرون حثيثا فى طريق جمع المال فاقدين كل اعتبار للفضيلة تسيطر عليهم اعتبارات الثروة فحسب بهذا الشكل يصبح من الصعب القول أن هناك فرقا شاسعا بين الثروة والفضيلة بحيث إذا وضعناهما فى كفتي ميزان تسقط إحداهما دائماً بينما ترتفع الأخرى.(1)

وفى نظام كهذا طابعة حب التملك بهذه القوة – يتحول الأثرياء الأوليجارشيون غير المكترثين كثيراً بمعايير الفضيلة والشرف وأولادهم إلى الترهل والتدلل والفساد بل وإلى الليونة ومن ثم يصبحون محط احتقار الفقراء الذين يمتازون بالخشونة رغم ضعف أجسادهم .

---

(1) جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 31 .
ايضا : د.محمد علي ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، مرجع سابق ، صـ271 .

3 – ويتولد النظام الديمقراطي من النظام الأوليجارشي عندما يستشعر الفقراء فى أنفسهم تفوقاً على الأغنياء ، يقودهم بعض من الانتهازيين ممن أثرى على حساب الأغنياء المتهاونين ، فيستولون على السلطة فى لحظة مناسبة ويعتقلون بعضهم (الأغنياء) وينفون البعض الأخر، ويقتسمون مع الباحثين أمور الحكم والرئاسة بالتساوي .[1]

فالديمقراطية هي النظام الذي يضمن الحرية للمجتمع : فالمواطنون فى مثل هذا النظام أحراراً بالقول والعمل ، ومن ثم فإنهم يستطيعون ترتيب أساليب حياتهم بما يتناسب وتطلعاتهم الذاتية ، مما ينشأ عنه اختلاف الأخلاق فى هذا النظام إلى حد يفوق ما قد نلمسه فى أى نظام آخر .

4 – ويكون النظام الاستبدادي وليد النظام الديموقراطي ، عندما تعمل الحرية فى المجتمع إلى أقصى حدودها . حيث ينتهي الأمر فى نظام كهذا إلى حد الاستخفاف بالقوانين المشرعة أو العرفية . أما السيادة فلا تكون أكثر من مجرد ظل ، ويعتقد أفلاطون أن الحكم الاستبدادي يبدأ من هذه النقطة . . وعلى هذا فإن الحرية الواسعة تصنع الأساس لأثقل أنواع العبودية وأشدها شراسة .

وهكذا بين أفلاطون أنظمة الحكم فى الجمهورية ، وجعل أفضلها دولته المثالية ثم تليها الدولة التيموقراطية وهى تمثل الدولة المثالية حين فسادها ، ثم تليها الدولة الأوليجاركية أو حكومة الأغنياء

---

(1) د. غانم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 81 ، 82 .

وتمثل الدولة التيمقراطية حين تنحط ثم تتطور الأوليجاركية إلى ديمقراطية ، ثم إلى حكم الطاغية وهذا هو أسوأ أنواع الحكم .[1]

2) **في السياسي :-**

في هذا الكتاب (السياسي) أو (رجل الدولة) يتعرض أفلاطون لتعريف السياسي فيقول أنه " صاحب المعرفة الحقيقي "[2] ثم يقارن بينه وبين رب الأسرة منتهياً إلى وجود تشابه بين مهمتيهما ، فكل منهما يعمل لصالح الجماعة ، وكل ما هنا لك أن رب الأسرة يعمل لصالح أسرته بينما يعمل السياسي لصالح المجتمع . والواقع أن تشبيه الدولة بالأسرة يعنى التسليم بنظرية الحكم المطلق ، إذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسي رئيس الدولة خضوعاً تاماً كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة .[3]

ويتعرض أفلاطون للحديث عن نظم الحكم فى كتابة السياسي ، إلا أنه يضع تقسيماً أخر يتلخص فيما يلى :[4]

1 – الدولة المثالية Ideal state : وهى التي يرأسها الحاكم الفيلسوف، وتتميز بالمعرفة الكاملة ، ولذلك لا تتقيد بالقوانين ، وهى دولة إلهية لا يتيسر وجودها في هذه الدنيا .

2 – الدولة الزمنية : وهى ستة أنواع : ثلاثة منها تتقيد بالقوانين وهى :

---

(1) د.بطرس غالي ، د. محمود خيرى عيسي ، المدخل الي فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، صـ 41

(2) أفلاطون ، رجل الدولة ، ترجمة د. أديب منصور (بيروت : دار صادر ، 1959) صـ 10

(3) د. بطرس غالى ، د.محمود عيسى ، المدخل الي فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، صـ 40 .

(4) د. غانم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 89 .

أ – حكم الفرد الذي يتمثل فى الملك المستنير وهو أفضل أنواع الحكم .

ب – حكم الأقلية الأرستقراطية : وهى الدولة الثانية من حيث سلم الأفضلية .

جـ- حكم الديمقراطية المعتدلة : وهى أسوأ أنواع الدول القانونية لكنها فى نفس الوقت أفضل من أى دولة غير قانونية .

أما الثلاثة التي لا تتقيد بالقوانين فهي :

أ – حكم الفرد الاستبدادي : وهو أسوأ أنواع الحكم .

ب – حكم الأقلية الأوليجاركية : تتدرج بعد أسوأ أنواع الدول .

جـ – حكم الديمقراطية المتطرفة أو الغوغاء : وهى أقل خطراً من الدول الاستبدادية والأوليجاركية .

وبهذا نجد قدر من التغيير الذي طرأ على فكر أفلاطون فى محاورته هذه فبعد أن كان الحكم المثالي فى محاورة " الدولة المثالية " هو حكم الأقلية المتخصصة ، نجد أفلاطون يتأرجح فى محاورة رجل الدولة بين حكم الفرد وحكم الجماعة ، وبين مبدأ التخصص ومبدأ الخضوع للقانون .[1]

وتتجلى دعوة أفلاطون إلى مبدأ الخضوع للقانون ، ما جاء فى خطاباته إلى أصدقائه بعد مقتل ديون ذاكرا ضرورة احترام القانون والسلطة التشريعية ، كأساس للدولة وبالتالي أصبح القانون سيد على الناس ، ويجب عليهم ألا يتعدوا حدوده.[2]

---

(1) د. لطفي عبد الوهاب يحيي ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 257 .

(2) د. إبراهيم الدسوقى آباطه ، عبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، صـ 35

كما يتضح من قولة : أن الناس بدون القوانين لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية فالحكم بالقانون إذن هو بحث القيد الذهبي أو هو الخيط اللين لأنه من ذهب ، أما القيود الأخرى التي تغل يد الحاكم فهي خيوط صلبة تصنع من الحديد[1] غير أن أفلاطون لم يتخل كلية عن سيادة الحاكم الفيلسوف إذ أنه يعود فيقول : إذا ظهر حاكم كفء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين ، إذ ليس ثمة شرعية ولا قانون أعظم من المعرفة شأناً .

وهذا يؤكد ما ذكره سباين من أن أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعا بأنه يجب فى الدولة المثالية حقاً أن يسود حكم العقل خالصاً ، ومتجسما فى الملك الفيلسوف الذي لا يقيده قانون أو عرف[2].

أما عن علاقة السياسي بالمحكومين فلم ير أفلاطون جدوى من أن يقوم السياسي باسترضاء المحكومين ولا ضرورة لهذا الاسترضاء ، لأن السياسي لا ينظر إلا إلى المصلحة العامة ورفاهية المجتمع ، وفى سبيل تحقيق هذا قد يضطر إلى تجاهل القوانين وتجاوز التقاليد المرعية، وقد يغضب المواطنين بل يضطر إلى القضاء على حرياتهم .

ولكنه مع هذا فرق بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير: فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راضى عنه ، أما الملك المستنير أو السياسي الحقيقي فإن له من الحكمة والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولاً لدى شعبة ، ولكنه في حالة عدم وجود الحاكم الفيلسوف ، يصبح من الواجب والضروري التقييد

---

(1) د. حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر سياسي ، مرجع سابق ، صـ 34 .

(2) د. حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر سياسي ، مرجع سابق ، صـ 35 .

بالحكم الغير مثالي بالشرعية الضرورية بحكم القوانين المعبرة عن العدالة .[1]

3) في " القوانين " :

كتاب القوانين هو نتاج شيخوخة أفلاطون ، ويحتمل أن يكون نشر بعد وفاته من قبل أحد تلامذته . وإذا كان أفلاطون قد قدم لنا في كتابه الجمهورية صورة مثالية للمجتمع السياسي ، وفى كتاب (السياسي) مفهوم الحكم على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر وتربيتهم ورعايتهم ، فإن خبراته مع تقدمه في السن قد هدته فى كتاب (القوانين) إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسي إلى القوانين بدلاً من الحاكم الفيلسوف .

دون أن يعنى ذلك أنه قد تخلى نهائياً عن نظريته التي أوردها فى الجمهورية ، لأنه أكد مراراً أن هدفه من القوانين هو أن يصف الدولة التي تلي فى مرتبتها الدولة المثالية ، أى دولة القوانين كتفضيل يلى حكم الفلاسفة .[2]

وبهذا نجد تغييرا جذرياً فى هذه المحاورة من حيث نظرة أفلاطون إلى مشكلة الحكم : فمن ناحية نجده يتخلى عن النظرة التي يفضل فيها نظاماً على أخر ، ويميل الآن إلى تبني نظاماً مختلطاً تظهر فيه عناصر من النظم الثلاث (الحكم الفردي، وحكم الأقلية،

---

(1) د. سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي، مرجع سابق، صـ 68 .

(2) د. غانم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 92 .

والحكم الشعبي) ومن ناحية أخرى نجده يعطى المكان الأول فى الدولة للقانون .[1]

إن الدولة المختلطة التي اقترحها أفلاطون فى القوانين تجمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكي، ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطي، واعتقد أفلاطون أن الإفراط فى كل منها يؤدى لانهيار وخراب الدولة لقد ربط أفلاطون دراسته بالشواهد التاريخية فرد سبب .

انهيار إسبرطة لنظامها العسكري المحض كما حدد سبب سقوط دولة الفرس لنظامها الملكي الطغيانى البحت الذي حث الشعب على النقمة وكراهية الحكام . كما أرجع سبب انهيار أثينا إلى الحرية المتطرفة والمساواة البحتة حيث يتسلم الأفراد مناصب لا تتناسب مع مؤهلاتهم فتصبح لا مساواة تحت اسم المساواة.[2] على أية حال فقد هدف أفلاطون من القوانين أن يصف الدولة التالية فى المرتبة للدولة المثلي فقد كانت الدولة الخاضعة للقانون فريسة على الدوام للعجز الكامل فى الطبيعة البشرية ، وبذلك لم تكن دولة كهذه جديرة بأن تقف على قدم المساواة مع الدولة المثالية.[3]

إلا أنه قد اقتنع فى القوانين بوجوب توسيع قاعدة المجتمع السياسي ونجده قصره على فئة معينة من المواطنين ، فطالب بإشراك جميع المواطنين فى إدارة شئون المدينة وبالتالي إعطائهم قدراً كافياً من التعليم يؤهلهم لتفهم قوانين المدينة ومعرفة أصولها . في حين كان يقسم

---

(1) د. لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 258

(2) د.سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق، صـ71 ، 72 .

(3)جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 85 .

طبقات المدينة في الجمهورية إلى ثلاث طبقات لا يحق للطبقة الدنيا (المنتجة) المشاركة في الحياة السياسية ، أو اشتراكها في برنامج أفلاطون التعليمي .[1]

وللنظام المختلط في دولة القوانين هيئات رئيسية هي :[2]

1) **المؤتمر العام** : وهو بمثابة السلطة التشريعية ، وتشترك فيه عادة طبقات المواطنين الأربع . ويكون حضور جلسات هذا المؤتمر إجبارياً بالنسبة للطبقتين الأغنى ، وتفرض غرامة مالية على أولئك الذين لا يواظبون على حضورها من أعضاء هاتين الطبقتين .

2) **المجلس** : وهو بمثابة الهيئة التنفيذية ، ويضم في عضويته ثلاثمائة وستون عضواً بمعدل تسعين عضواً عن كل طبقة يتم انتخابهم بالطريقة الآتية :

تنتخب كل طبقة مائة وثمانون شخصاً يختار من بينهم تسعون عضوا بالقرعة . وينقسم المجلس إلى اثني عشر قسماً أو لجنة تتناوب الحكم فيما بينها شهرياً .

3) **الحكام أو القضاة** : القضاة جزء مهم من نظام أفلاطون ، فهو يتحدث عنهم بوصفهم حـ كام ، وعن الحكام الذين ينبغي أن يكونوا قضاه عادلين ، فالحق أن أى حاكم ملزم أيضاً بأن يكون قاضياً من بعض الوجوه ، بينما القاضي ولو أنه ليس بحاكم بالفعل - يصبح حاكما وله أوقات جديرة بالاعتبار عندما يصدر فيها قراره النهائي في حالة من الحالات .[3]

---

(1) د.غانم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 93 .

(2) د. مصطفى النشار ، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، مرجع سابق ، صـ 291 .

(3) د. مصطفى النشار ، نفس المرجع ، صـ 292 .

وللقضاة أو الحكام أكثر من هيئة : فهناك أولاً هيئة حراس القوانين المكونة من سبعة وثلاثين شخصا يتم اختيارهم بالانتخاب من المؤتمر العام على ثلاثة درجات : فينتخب أولاً ثلاثمائة عضو ثم مائة.[1] وأخيراً سبعة وثلاثون . وتضطلع هيئة الحراس هذه بمهمة ضمان سلامة تطبيق القوانين وحفظ الجداول الانتخابية . وهناك مجلس أخر يتكون من أثنى عشر حارساً مهمته المحافظة على الدستور والقوانين الأساسية للمدينة .

أما القضاة الموكول لهم مهمة الفصل فى القضايا الجنائية والمدينة فيتم اختيارهم عن طريق القرعة ، وينبغي أن يكون سن أعضائه فوق الخمسين وتحت السبعين ، ومتمتعين بخلق رفيع وذهن صاف من حيث أن عملهم الأساسي سيكون هو مراقبة ما فيه صالح القوانين وتنفيذها على خير وجه.[2]

ثامنا : فلسفة الحكم والحاكم عند أرسطو (384 – 322 ق . م)[*]

يبدأ أرسطو بنقد جمهورية أفلاطون فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحى فى سبيلها بالأسرة والملكية ، إن الوحدة الحقيقية هي للفرد ، أما الدولة فكثرة وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية ، لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون ، والأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف .[3]

---

(1) د. غانم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 99 .

(2) د . مصطفى النشار ، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، مرجع سابق ، صـ 291 .

للتعريف بارسطو وحياته انظر :

(*) Bowle, western political thought (London : Jonathan cape 1954) p.p. 53,54 .

(3) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (بيروت : دار القلم ، بدون) صـ 204 .

ويصف أرسطو الدولة فى مطلع كتابه (السياسة) بأنها مجتمع ما يهدف كسائر المجتمعات من الأسرة إلى القرية فالدولة إلى بلوغ خير ما ، الخير الذي يليق بالإنسان كحيوان ناطق قادر على التمييز بين الخير والشر فالإنسان حيوان مدني بالطبع ومن يستطيع العيش خارج المدينة أو الدولة فلا بد أن يكون إلها أو بهيمة وكلاهما يتصف بالاكتفاء الذاتي فالغريزة الاجتماعية فطرة طبيعية ، ومع ذلك فقد كان مؤسس الدولة الأول أعظم الحسنين لأن الإنسان إذا أكتمل فضله كان خير الحيوانات ، ولكن إذا تجرد من العدالة والقانون كان أشرسها ، والعدالة هي الرابطة بين أبناء الدولة ومبدأ النظام الاجتماعي فى المجتمع السياسي[1].

وبصورة عامة يمكن تعريف الدولة بأنها : مجموعة من المواطنين المتعاونين على بلوغ أهداف الحياة المدنية ، فوجب إذا النظر فى أشكال الحكم الصالحة التي من شأنها تنظيم شئون المجتمع فى سبيل المصلحة العامة[2] جمع أرسطو 158 للبلاد المختلفة فى كتابه الدساتير ، مما ساعده على الإلمام بالتقسيمات الممكنة لأشكال الحكومات ، فقدم تصنيفا بثمانية عشر نظاماً سياسياً مختلفاً قام بتحليلها وتنسيقها منطقياً .

وقد اعتمد أرسطو فى تقسيماته لأشكال الحكومات على معيارين إحداهما معيار عددي وكمي ، وثانيهما معيار كيفي أو موضوعي[3] فمن حيث المعيار العددي يقول أرسطو أن السلطة قد

---

(1) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين ، مرجع سابق ، صـ 143 .

(2) د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 107 .

(3) د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، صـ85.

تكون فى يد فرد واحد أو فى يد عدد محدود أو فى يد الأغلبية . ومن حيث المعيار الكيفي يميز أرسطو بين الحكومات من حيث صلاحيتها أو فسادها : فإذا كانت الحكومة تستهدف الصالح العام وتحكم وفقاً للقانون وبرضاء المحكومين كانت حكومة صالحة[1] أما إذا كان الحاكم فرداً أو أكثر – يستهدف مصلحته الشخصية أو مصلحة طبقته دون مصلحة الجماعة ، أو إذا كان يحكم بغير قانون وقواعد تنظيمية عامة ، أو إذا اعتلي الحكم رغما عن المحكومين ومستندا إلى القوة كانت الحكومة فاسدة .

ويمزج أرسطو بين المعيارين الكمي والكيفي معاً ، ليقدم تقسيماً سداسيا كالذي قدمه لنا أفلاطون فى كتاب السياسي – للحكومات ، ثلاثة منها صالحة وثلاثة أخرى فاسدة .

أولاً : الصور الصالحة :

1 – النظام الملكي ، حيث يكون الحكم فردياً ، ووفقاً للقانون ويستهدف الصالح العام .

2 – النظام الأرستقراطي ، حيث تكون السلطة فى يد الأقلية المتميزة من جميع الوجوه والتي تحكم طبقاً للقانون ومن أجل الصالح العام.

3 – النظام الدستوري أو المختلط ، وفيه تكون السلطة للأغلبية – وهو النظام المثالي فى نظر أرسطو .

(1)Alan. Hattersley, Ashort history of democracy(Cambridge : Cambridge university press, 1930) p.48 .

ثانياً : الصور الفاسدة :

1 – النظام الاستبدادي ، حيث يكون الحاكم فرداً يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم إرادة المحكومين .

2 – النظام الاوليجاركى ، حيث تكون السلطة فى يد الأقلية المتميزة من حيث الثراء أى حكم الأغنياء الذين يستهدفون مصالحهم الخاصة .

3 – النظام الديمقراطي ، وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء تستغلها ضد الطبقات الأخرى .[1]

وبين هذه الأنواع الستة – الصالحة والفاسدة – للحكم توجد صور عديدة هي مزيج من أكثر من نوع واحد ، أو هي خليط متفاعل من كل هذه العناصر : فمثلا بين النظام الملكي الصالح وبين النظام الاستبدادي الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف في درجة صلاحيته أو فسادة بحسب مدى قربة من النظام الملكي أو من النظام الاستبدادي . فكلما قرب النظام السياسي إلى النظام الملكي أصبح أكثر صلاحاً أو أقله فساداً ، وهكذا بالنسبة لصور الحكم الأخرى . وتفسير ذلك أن النظام قد يكون صالحاً في جميع عناصره وقد يكون فاسداً فساداً مطلقاً ، وقد يكون وهذا هو الغالب ، صالحا فى بعض عناصره وفاسداً في بعضها الأخر .[2]

---

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ128، 129.

(2) د . ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 82 .

ولعل أرسطو جعل الصفات الأخلاقية – وليس نوع الدستور – هي الأساس في التفرقة بين نظم الحكم الصالحة ونظم الحكم الفاسدة ، فالأرستقراطية هي حكم أولئك المتحلين بالفضيلة ، والأوليجاركية هي حكم المتمكنين من الثروة ، وأرسطو لا يعتبر الفضيلة والغنى ، صفتين مترادفتين ترادفا دقيقاً لأنه يعتقد أن الرجل الكفء المعتدل يرجح جداً أن يكون متصفاً بالفضيلة ، وعلى هذا فهناك لا فرق بين حكم الأخيار – الأرستقراطي وحكم الأغنياء الأوليجاركى – لأن الأخيار يرجح أن لا يكون لهم من الثروة إلا مقدارا معتدلاً ، إن هذه التفرقة ذات البعد الأخلاقي تمتد لتشمل أيضاً النظامين الملكي والاستبدادي .[1]

كيف إذن تكون الحكومة المثلى ؟ لقد بحث أرسطو طويلاً فى أنواع الحكومات الصالحة والفاسدة ، وبحث فى تفاعلاتها وتطورها . وقد رأى أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، فالحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة ، ويبتعد عن الطيش والهوى ، ولذلك فقد رأى أن أعظم الأمور خطرا أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو الآمر الوحيد فى الدولة بالإضافة إلى هذا فإن الملكية تستلزم مبدأ الإرث ، ومن السخف بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً

---

(1) أرسطو ، السياسية ، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة : مطبعة دار الكتب المصرية ، 1947) صـ 97 .

بعد ، ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً ، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكيماً أم مجنوناً .[1]

أما الحكومة الأرستقراطية ، والتي تكون السلطة فيها فى يد الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل – هذه القلة – دائماً على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة .[2]

لذلك رأى أرسطو أن نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه فى الأخلاق وهو (أن خير الأمور الوسط) وأن نجد طبقة من الشعب تكون مزاجاً من ضدين ووسطا بين طرفين : هذه الطبقة هي الوسطى ويسميها أرسطو (بوليتيه) أى الدستورية[3] ذلك لأن الطابع المميز لهذه الحكومة هو ان دستورها المثالي – يقوم على فكرة النظام المختلط الذي أساسه الجمع بين العناصر الصالحة في النظامين الديمقراطي والأوليجاركي ليتكون – من هذا الجمع – نظام جديد يسميه النظام المختلط[4] ولتحقيق هذا النظام يقترح أرسطو إدماج تلك العناصر المستقاة من النظامين الديمقراطي والأوليجاركي طبقاً للوسائل الآتية :[5]

1 – الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة في النظامين: فالنظام الديمقراطي يقوم على مبدأ المساواة السياسية ، ويجعل للمواطنين

---

(1) د. على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسي الغربي ، مرجع سابق ، صـ 70 .

(2) د. علي عبد المعطي محمد ، نفس المرجع ، نفس الموضع .

(3) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ 206 .

(4) مكيا فيللي ، الأمير ، الفكر السياسي قبل الأمير وبعده ط 1 تعريب خيري حماد (بيروت : دار الأفاق الجديدة ، 1982) صـ 226 .

(5) د . ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 84 .

جميعاً حق المساهمة فى الأمور العامة دون اشتراط أي نصاب مالي، بينما يميز النظام الأوليجاركي طبقة الأغنياء ويقصد الاشتراك في الحياة السياسية على من يملكون نصاباً مالياً عالياً . ولذلك فالحل الذي يحقق التوازن بين المبدأين والذي لجأ إليه أرسطو هو الحل الوسط ، أى اشتراط نصاب مالي بسيط .

2- **الجمع بين وسائل النظامين في اختيار الحكام:** فالنظام الديمقراطي يجعل الاختيار بالقرعة لأنها وحدها هي التي تحقق المساواة ، بينما يأخذ النظام الأوليجاركي بوسيلة الانتخاب . والجمع بين الوسيلتين يكون بجعل بعض الوظائف بالانتخاب والبعض الأخر بالقرعة ، أو بإدماج الوسيلتين معافى جميع الوظائف فتبدأ بانتخاب عدد أكبر من عدد الوظائف الشاغرة ، ثم نملأ هذه الوظائف بالقرعة بين المنتخبين.[1]

3- ومن المظاهر الهامة فى النظم الديمقراطية أن تكون الوظائف العامة بأجر ، وإلا أصبحت وقفاً على الأغنياء القادرين كما يحدث فى النظم الأوليجاركية كذلك تقرر النظم الديمقراطية مكافأة لتشجيع الفقراء على المواظبة على اجتماعات الجمعية الشعبية ، بينما توقع غرامة – في النظم الأوليجاركية – على الأغنياء لإجبارهم على عدم التخلف عن اجتماعات الجمعية الشعبية . أى أن النظام الديمقراطي يعمل على اشتراك الفقراء جميعاً فى مناقشة الأمور العامة فيكافئهم على الحضور فى الجمعيات الشعبية دون أن يهتم بإلزام الأغنياء بالحضور . أما النظم الأوليجاركية فهي

(1) سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، صـ 9

علـى العكـس يجـبر الأغنيـاء علـى الاشـتراك في مناقشـة الأمـور العامـة ، فتقـرر فـرض غرامـة علـى كـل مـن يتغيـب مـنهم عـن الاجتماعـات العامـة ، وفـى نفـس الوقـت لا تهـتم بحضـور الفقـراء فـلا يفـرض الغرامـة علـى المتخلفين مـنهم ، كمـا أنهـا لا تعوضـهم عـن الحضـور بـل تحـرمهم كليـة مـن حـق المسـاهمة فـى الحيـاة السياسية .[1] ويجد أرسطو أن الحل الملائم الذي يحقق التوازن بـين الاتجاهين هو فى الجمع بينهما معا : فتوقع غرامة على الأغنياء فـى حالة تخلفهم عن اجتماعات الجمعيـة الشـعبية كمـا تقـرر فـى نفـس الوقـت مكافـأة حضـور للفقـراء ، وبـذلك تضـمن حضـور الأغنيـاء والفقراء على السواء . أما عن الوظـائف العامـة فـلا بـأس مـن جعلـها بأجر ولكن دون مغالاة هذا هو نظام الحكم المثالي عند أر سطو، لكنـه عنـدما يتحـدث عـن الحـاكم المثـالي فإنـه يفـرق بـين الدولـة والحكومـة ، فالدولـة هـي هيئـة معنويـة تتمثـل فـى المـواطنين بينمـا الحكومـات هـي الجهـاز الـذي يشـرف علـى إدارة أعمـال الدولـة بشكل يتوافق مع نظامها العام .

والسياسـي عنـد أرسـطو بتصـف بعمـق النظـر والواقعيـة بالإضـافة إلى الصـفات الخلقيـة والمعرفـة الحسـية ، بينمـا سياسـي أفلاطـون ذو شخصية خلقيـة يتمتـع بالمعرفـة ويـدرك الخير والمثـل العليـا . إن السياسـي لـدى أرسـطو لا يصـوغ الأحـداث كمـا يشـاء بـل يسـتطيع الانتفـاع مـن إمكانياتها واقتراح أفضل الوسائل لإصلاح عيوب الحكومات ، وتسيير الدولـة فهـو يعـرف مـا هـو الأفضـل نسـبياً فـى ظـروف معينـة فهـو يوجـه

---

(1) د . فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي ؛ مرجع سابق ، صـ194 .

ويتوجه[1] كذلك فضل أرسطو حكم الملك العاقل الكامل ، وحكم الأرستقراطية التي لا تتجاوز ولاتهم بمصالحها الخاصة ، على أن يقترن النظام بمنح العامة مساهمة محدودة فى شئون الحكم لتحظى الدولة بأعظم قدر من الاستقرار ولكن إمكانية تحقيق هذا الحكم أو ذاك متعذر لندرة وجود الرجل الكامل وصعوبة العثور على الأقلية الممتازة .

فالملكية والأرستقراطية هي أفضل الحكومات ولو وجد الملك الفاضل لكان أفضل الحكام ولكان إلها بين البشر ، يتمتع بسلطة وضع القوانين المنزهة عن العواطف والنزعات ، وهذه السلطة لا تأخذ مكان القاضي ، وإنما تضفي على سلطته صفة أدبية لا يمكن أن تتحقق بدونها ، والحكم الدستوري يتمشى مع كرامة الرعايا وعزلهم فالحاكم الدستوري ، كما يقول أرسطو أحياناً – يحكم رعاياه برغبتهم ويحكمهم بإرادتهم ، وبذلك يختلف كل الاختلاف عن الديكتاتور (الطاغية) وهذه القيمة الأدبية التي أراد أر سطو إبرازها سراب خادع مثل خداع فكرة رضاء المحكومين فى النظريات الحديثة ، ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن يشك فيها كحقيقة.[2]

أما عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، فإذا كان أفلاطون قد أقامها على أنها مجرد علاقة مبسطة قائمة على أن القلة لديها الحكمة والعقل ، وبالتالي لديها المقدرة على اتخاذ القرار ، والكثرة ليس لديها هذه المقدرة بل كل ما يمكنها هو الطاعة ، مما يعتبره أرسطو إلى حد كبير تبسيطاً اكثر مما يجب فنظام الحكم فى رأى

---

(1) سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، صـ 98.

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 120 .

أرسطو ، يتطلب البحث عن نقاط أكثر تعقيداً مثل : أين تقع السلطة فى الدولة ولمصلحة من تمارس هذه السلطة ؟

فالقول بأن أساس الحكم هو المقدرة على اتخاذ القرار من جانب والطاعة من جانب أخر قول خاطئ ، حيث أن المواطنين جميعاً لديهم القدرة على اتخاذ القرار والطاعة معاً .

وقد أكد أر سطو على أن جميع المواطنين يجب أن يشتركوا في حكومة الدولة كل حسب عمره وتجربته وأهليته ، بحيث يكون حمل السلاح للشباب والوظائف السياسية للكهولة ، والكهنوت للشيخوخة . فضلاً عن هذا فإن المواطنين وحدهم هم الذين لهم حق ملكية الأموال الثابتة .[1]

هذا هو شان فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإغريق وكما عبر عنها فلاسفتهم ومفكريهم ، وأخيرا نؤكد علي حقيقة هامة وهي فضل هؤلاء علي البشرية - في مجال فقه السياسة - فبعد مضي أكثر من ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان لا يزال الفكر السياسي لأفلاطون لا يجاري فحتى اليوم لا يزال كتابه " الجمهورية " مرجعا أساسيا في مجال فلسفة الحكد والحاكم رغم انه وجهة نظر عبر عنها صاحبها . وبالتالي فهي تحتمل الصواب والخطأ ، وعلي الرغم من كل النقد الذي وجه إلى فكره ، إلا انه يعتبر بلا منازع " أبو " الفكر السياسي الغربي أما أرسطو فيعتبر وبحق " أب " علم السياسة إذ قام بدراسة الظاهرة السياسية بكل صورها : العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وظائف الدولة و النشاطات السياسية التي يقوم بها

(1) د. حورية مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص88– 89.

المواطنون وغيرها . كما يعد كتابه السياسة مرجعا رئيسيا لطلاب السياسة ولرجال الدولة علي السواء .[1]

إذا كان هذا هو الشأن في الفقه الإغريقي . فماذا عن فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإسلامي ، وهو ما سنعرض له في الفصل القادم .

(1) د. حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ44 ، صـ68 .

الفصل الثاني

فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإسلامي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : الحالة السياسية للعرب قبل الإسلام

ثانيا : سياسة الإسلام.

ثالثا : اختيار الخليفة.

رابعا : واجبات الخليفة.

خامسا : حقوق الحاكم تجاه الأمة.

سادسا : حقوق الأمة تجاه الحاكم.

سابعا : طبيعة نظام الحكم في الإسلام.

ثامنا : غاية الحكم ودعائمه.

أولا : الحالة السياسية للعرب قبل الإسلام

تمهيـــد

قبل الحديث عن فلسفة الحكم والحاكم في الإسلام يجدر بنا أن نتوقف قليلا مع الحالة السياسية للعرب قبل الإسلام ، للتعرف علي نظام الحكم عندهم ، فلم تكن الحالة السياسية للعرب قبل ظهور الإسلام تسير على نمط واحد ، بل اختلفت باختلاف البيئة الجغرافية من البدو للحضر ، فالبدو يعيشون في الصحراء في نظام قبلي ، أما الحضر فكانوا على درجة من العلم ، أتاحت لهم أن يقيموا حضارة لا تزال حصونها ، وهياكلها وقلاعها وأبراجها قائمة لم تندثر اندثارا تاماً.(1)

ا ـ نظام الحكم في البادية والحضر :

يعيش البدو فى نظام قبلي ، والوحدة في البادية هي القبيلة ، وهى وحدة يربط بينها الدم والعصبية ، ويعتبر من أفراد القبيلة هؤلاء الضعاف، أو العبيد الذين يلجأ ون للقبيلة ويعيشون في جوارها وحمايتها ، ولو لم تكن بينهم وبين القبيلة صلة دم . وقد تطغي قبيلة على أخرى وتغلبها على أمرها ، فيخضع المغلوب للغالب لمدة قصيرة أو طويلة ، حتى يتاح للقبيلة المغلوبة من أبنائها ، من يشهر السيف في وجه الغالبين ويكسب لقبيلته استقلالها .(2)

فلم يكن لهم نوع من الحكومات المعروفة الآن ، ولم يكن لهم قضاء يحتكمون إليه أو (بوليس) يقر الأمن والنظام ، وجيش يدرا عنهم

---

(1) كمال بسيونى ، قائد الفكر الإسلامى ، عمر بن الخطاب جـ1 . ط 1 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1993) صـ32 .

(2) د. أحمد شلبى ، موسوعة التاريخ الإسلامي ، الحضارة الإسلامية ط1 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1977) صـ 91 .

الأخطار الخارجية ، كذلك لم يكلفوا دفع الضرائب لعدم وجود حكومة تقبض على زمام السلطة التنفيذية ، وتضرب على أيدي المعتدين، وتوقع عليه العقاب المتناسب مع جرمه . وإنما كان الشخص المعتدى عليه يثأر لنفسه وعلى قبيلته أن تشد أزره .

ومع ذلك فقد عرفت القبيلة نوع من التنظيم السياسي : تمثل فى حق رئيس القبيلة فى إعلان الحرب على الأعداء ، وفى منح الجوار لمن يطلبه ، وفى تقرير طرد المخالفين لنظام القبيلة ، أو الخارجين على تقاليدها ، بل لقد كان رئيس القبيلة بمثابة ملك يدير مملكة رعاياها : هم الأفراد المنتمون إلى القبيلة، والذين ينحدرون من أصل أو نسب مشترك .[1]

أى أن محور نظام الحكم القبلي كان سيد القبيلة ، ولذلك سوف نتحدث عن اختيار شيخ القبيلة وعن حقوقه وواجباته ؟

1 - كيفية اختيار شيط القبيلة :

كانت الخلافة هي الأسلوب الغالب فى اختيار شيخ القبيلة ، فكان الابن يخلف أباه فى منصبه ، وكان الابن الأكبر مفضلاً على غيره من الأبناء . وفى شعر الجاهليين ما يشير فى وضوح إلى خلافة الابن الأكبر لأبية فى الرئاسة . فمن رؤساء القبائل من يفخر بأن الرئاسة قد جاءته طائعة دون تعمل منه ، لأنها كانت لأبيه وجده من قبل ، ومن ذلك قول بسامة بن الغدير :

---

(1) د . حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي جـ1 . ط 13 (بيروت : دار الجيل بالاشتراك مع القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1991) صـ 46.

- وجدت أبى فيهم وجدي كليهما .. يطاع ويؤتى أمره وهو محبتي .
- فلم أتعمل للسيادة فيهم .. ولكن آتتني طائعاً غير متعب .

ويجب أن يتحلي شيخ القبيلة بصفات مثالية ، بقدر توفرها فيه يحظي بمحبة أفراد القبيلة وولائهم ، ومقدار بعده عنها ، يستجلب نقمتهم عليه وسخطهم[1] وهذه الصفات نجدها فى وصيه أوصى بها سيد إحدى القبائل إلى أبنه ، عندما شعر بدنو أجله ، فقد روى أن ذا الإصبع العدواني لما احتضر دعا أبنه أسيراً وقال له " يا بنى أن أباك قد فني وهو حي ، وعاش حتى سئم العيش ، وأنى موصيك بما إن حفظته بلغت فى قومك ما بلغته ، فاحفظ عنى : ألن جانبك لقومك يحبوك وتواضع لهم يرفعوك ، وأبسط لهم وجهك يطيعوك ، ولا تستأثر عليهم بشيء يسودوك وأكرم صغارهم ، كما تكرم كبارهم يكرمك كبارهم ، ويكبر على مودتك صغارهم وأسمح بمالك ، أحم حريمك واعزز جارك ، وأعن من استعان بك ، وأكرم ضيفك وأسرع النهضة فى الصريخ (أي وقت الصريخ) وهو نداء المستغيث .

ومن أهم الصفات المطلوبة فى رئيس الجماعة ، ان تكون خيمته حمراء لتعرف بسهولة كما تشعل حولها نار ، أو توضع فى أعلى مكان ليراها من يريدها أو يربط بجوارها الكلاب مخافة أن يأتيه ضيف فلا يعرف مكانه .[2]

---

(1) د. محمود سلام زناتى ، النظم الاجتماعية والقانونية فى بلاد النهرين وعند العرب قبل الإسلام (أسيوط ، بدون ، 1986) صـ 74 .

(2) د . عبد المنعم ماجد ، التاريخ السياسي للدولة العربية عصور الجاهلية والنبوة والخلافة الراشدة ط 6 (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1979) صـ 70 .

2ـ حقوق وواجبات رئيس القبيلة:

كانت لسيد القبيلة حقوق متعددة منها : ما يتعلق بالغنائم التي تغتنمها القبيلة فى حروبها مع القبائل الأخرى . وتتمثل حقوق سيد القبيلة بالنسبة للغنيمة فيما يلي:

1 – الرباع : وهو حق سيد القبيلة فى الحصول على ربع جميع الغنيمة ، ولا شك أن الرباع كان يشكل بالنسبة لسيد القبيلة مورداً مالياً هاماً ، يعينه فى الوفاء بالتزاماته المالية .

2 – الصفايا : وهو ما يصطفيه الرئيس لنفسه من الغنيمة : من فرس أو سلاح أو جاريه أو غير ذلك من الأموال قبل القسمة وهو كالسيف اللهزم والفرس العتيق والدرع الحصينة والشيء النادر .

3 – النشيطة : وهى أنه كان للرئيس أ ن ينشط عند قسمة المتاع ، لعلق النفس يراده إذا استحلاه. وقيل : أن النشيطة هي ما أصاب الرئيس في الطريق قبل أن يصير إلى بيضة القوم .

4 – الفضول : وهى فضول المقاسم ، فقد يتبقى بعد القسمة شئ لا يمكن قسمة ، فيؤول إلى سيد القبيلة، كاللؤلؤة والسيف والدرع والجارية وغير ذلك كذلك كان لشيخ القبيلة الحق فى الحصول على إتاوة مقابل حماية القوافل، وحماية مرور التجارة فى إقليمه بأمان وسلام .[1]

---

(1) د . محمود سلام زناتى ، النظم الاجتماعية والقانونية فى بلاد النهرين ، مرجع سابق ،ص76.

أما عن واجبات ومسئوليات سيد العشيرة ، فقد كانت أكثر جدا من حقوقه[1] ولهذا فإن منصب سيد القبيلة كان غرماً أكثر منه غنماً . وأهم واجبات الرئيس تتمثل فيما يلي :

1 – **قيادة قومه عند الحرب** : ولهذا كانت الشجاعة والإقدام من الصفات المطلوبة فى سيد القبيلة ، كما كانت الفطنة والذكاء وحسن التخطيط .

2 – **الجود والكرم** : من أهم واجبات الرئيس أن يفتح بيته للجميع وأن يكون على استعداد دائم لاستضافه كل من يلجأ إليه سواء من أبناء القبيلة أم من الغرباء.

3 – **المشاركة فى تحمل الفدى والديات** : فقد كان من واجب الرئيس، أن يعاون فى إطلاق سراح الأسرى من أبناء قبيلته، وذلك بمساعدة أقاربهم فى توفير الفدى اللازمة لتحريرهم ، كما كان يشارك قومه فى دفع الديات اللازمة لتسوية الخصومات بصورة ودية ، لكي يحل السلم داخل القبيلة وخارجها محل الثأر والحرب .

4 – **أعانه الضعيف وإغاثة المحتاج** : كان من واجب سيد القبيلة المسارعة إلى إعانة الضعيف وحمايته ، وكان هذا الواجب أظهر ما يكون بالنسبة للأرامل واليتامى ، فقد كان شيخ القبيلة يعد المدافع عنهم ، يأخذ لهم حقهم ويرد عنهم ما قد يتعرضون له من ظلم وافتئات ، كذلك كان من واجب شيخ القبيلة أن يرعى الغرباء وأن يحول دون إيذائهم أو التعرض لهم .

5 – الإشراف على توزيع الغنيمة[2]

---

(1) Mackenzie, w.j.u. Politics & social science, Pelican, London, 1967, pp.188.212.

أيضاً : د . أحمد شلبى ، الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 92 .

(2) د. محمود سلام زناتى ، النظم الاجتماعية والقانونية فى بلاد النهرين ، مرجع سابق ، صـ 78 .

3ـ سلطات رئيس القبيلة :

لم يكن شيخ القبيلة يتمتع بسلطة مطلقة ، بل كانت سلطته مقيدة إلى حد بعيد فسيد القبيلة لم يكن يتمتع بسلطة إصدار قواعد قانونية ملزمة ، أى لم يكن يتمتع بسلطة تشريعية . ذلك أن التشريع كمصدر للقواعد القانونية لم يكن معروفاً فى المجتمعات القبلية .

كذلك لم يكن سيد القبيلة يتمتع بسلطة قضائية ، فالقضاء كان بين يدي محكمين يختارهم الخصوم ، ولم تكن قراراتهم تنفذ بالقوة ، بل كان المحكوم ضده يقوم بتنفيذها طواعية . وكان من الممكن الالتجاء إلى شيخ القبيلة بوصفه حكماً لكنه فى هذه الحالة لم يكن يتمتع بأكثر مما يتمتع به غيره من الحكام ، فلم تكن سلطة تنفيذ قراراته جبراً .(1)

كما لم يكن لشيخ القبيلة سلطة تنفيذية ذات بال ، فلم يكن يملك الوسيلة إلى تنفيذ أوامره باستخدام القوة الجبرية ، وكانت سلطته تعتمد فى الدرجة الأولى على ما يتمتع به من مكانه وما يحظى به من احترام وتبجيل ، وكانت وسيلته إلى تنفيذ مشيئته هي الإقناع أكثر منه الإجبار ، والتأثير الشخصي أكثر منه القوة المادية .

وفضلاً عن ذلك لم يكن رئيس القبيلة ينفرد باتخاذ القرارات فى المسائل الهامة أو المصيرية ، بل كان ملزماً بدعوة زعماء العشائر ، والشخصيات البارزة فى القبيلة إلى مجلس يناقشون فيه المسائل المطروحة ، ويتخذون فى شأنها ما يرون من قرارات ، ولم يكن هذا

---

(1) د. محمد جمال عطية عيسي ، النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب قبل الإسلام (القاهرة : دار النهضة العربية ،1999) صـ 12 .

المجلس مجرد مجلس استشاري ، وإنما كان مجلساً له وزنه وثقله . ولم يكن فى وسع سيد القبيلة أن يتجاهل هذا المجلس ، أو أن يتخذ قراراً مغايراً لما استقر عليه الرأي فيه ، بل إن سيد القبيلة لم يكن يتمتع فى هذا المجلس بأكثر مما كان يتمتع به غيره من الأعضاء .(1)

هذا هو النظام السياسي الذي ساد الجزيرة العربية قبل الإسلام: نظاماً قبليا القبيلة فيه هي الوحدة ، والسلطان فيه لشيخ القبيلة ، ولا رأى للفرد في تولي شيخ القبيلة لإمارتها وأن الأمر كان بالوراثة أو شبة الوراثة ، ومحكوماً بعوامل القوة وأن الحكم كان يقوم على أساس نظام الحكم الفردي ، ويجرى على قواعد من التسلط والطغيان فى أغلب الأحيان .(2)

وكانت هناك مملكة وحيدة قصيرة العمر قامت فى أواسط الجزيرة العربية بين الحكم القبلي وهى: مملكة كنده (480– 529م) وكان أحد ملوك تبع قد قهر بعض القبائل فى أواسط الجزيرة فعين (حجر) آكل المرار ملكاً عليها ، وقد استطاع حفيدة الحارث أن يستولي على الحيرة ، ويتخذ له عاصمة يغلب أن تكون الأنبار ولكن سرعان ما انهزم ملوك كنده أمام وثبه جديدة قام بها اللخميون ملوك الحيرة وقد تسبب عن انهزام ملوك كنده فى الشمال ، أن تفتت ملكهم فى قلب الجزيرة وعادت الحياة القبلية إلى الظهور . وينسب امرؤ القيس أحد شعراء المعلقات إلى ملوك كنده ، وقد حاول أن يعيد مجد آبائه ، ولكن محاولته لم تكلل بالنجاح(3).

---

(1) Bernard leuis, the Arabs in History, 5 Th Ed" London 1970 .p29"30

(2) د/ فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريق والفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 23

(3) د/ احمد شلبى ، الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 93 – 94 .

2ـ الحضر (النظام المدني):

إذا كان سيد القبيلة يعد محور نظام الحكم القبلي ، فإن الملك يعد محور نظام الحكم المدني ، لذلك سنتحدث عنه بإفاضة :

أ – كيفية اختيار الملك :

القاعدة أن تولى منصب الملك يكون عن طريق الوراثة حيث يخلف الابن أباه في منصبه . والقاعدة هنا أيضاً أن الابن الأكبر أولى بالخلافة من غيره.[1] وفى حالة عدم وجود أبناء للملك يخلفه فى منصبه أقرب أقاربه ومع ذلك قد يعين الملك الحالي من يراه جديراً بخلافته فى منصبه عند وفاته ، كما قد يحدث أن ينتزع الحكم أحد المغامرين الذين لا ينتمون أصلاً إلى الأسرة الحاكمة ، فيبدأ بذلك أسرة ملكية جديدة .

ب – سلطات الملك :

لم يكن الملوك فى جنوب شبة الجزيرة العربية ، ملوكاً ذوى سلطة مطلقة يحكمون بمقتضى حق إلهي . وإنما كانوا ملوكاً ذوى سلطة مقيدة ، كانوا ملزمين باستشارة سادات القبائل وكبار رجال الدين فيما يريدون أداءه من عمل أو اتخاذه من قرار . ومع ذلك فإن سلطة الملك تفوق بكثير سلطة سيد القبيلة ، فالملك هو الرئيس الأعلى للدولة، ومن ثم فإن الملك هو الذي يمثل دولته فى علاقاتها بالدول الأخرى ، فهو الذي يراس الوفود إلى هذه الدول فى المناسبات المختلفة ، وهو الذي يستقبل وفود هذه الدول ، وهو الذي يعلن الحرب على دولة أخرى ، أو يعقد معها حلفا ، أو يبرم سلماً.[2]

---

(1) د.محمود سلام زناتي، نظم العرب فى الجاهلية وصدر الإسلام(القاهرة : بدون، 1995)صـ46

(2) د . محمد جمال عطية عيسى ، النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ12 .

والملك هو المشرع : هناك شواهد عديدة على أن ملوك دول جنوب الجزيرة العربية كانوا يتمتعون بسلطة تشريعية ، فكانت القوانين تصدر منهم وتحمل توقيعهم . غير أن سلطة الملوك فى التشريع لم تكن مطلقة ، فقد كان من واجبهم استطلاع رأي جهات متعددة فى شان التشريع المقترح.(1)

(3) والملك هو القاضي الأعلى : لقد عرفت هذه الدول نظاماً قضائياً متخصصاً يتولى الفصل فى القضايا المدنية والجنائية ، التي تكاثرت وتنوعت بسبب ازدياد كثافة السكان وتشابك العلاقات وتضارب المصالح ، كذلك لا نشك فى أن الملك فى تلك البلاد يعد الجهة القضائية العليا ، وأن محكمته كانت تفصل فى القضايا الخطيرة والعسيرة ، كما كانت تنظر الطعون التي يرفعها أصحاب الشأن ضد أحكام المحاكم الدنيا .(2)

أما اختصاصات الملك التنفيذية : فقد كان يقود فى بعض الأحيان جيشه بنفسه وإذا لم يتول قيادته بنفسه ، عين له من يتولى قيادته . واستعان الملك بالعديد من الموظفين للقيام بالأعمال المتنوعة التي أصبحت تقضيها الحياة المدنية وليس ثمة شك فى أن الملك كان هو الذي يتولى تعيين كبار الموظفين وكان هؤلاء يخضعون لرقابته وإشرافه ، وكان هو الذي يتولى ترقيتهم ومكافأتهم أو عند الاقتضاء عزلهم ومعاقبتهم.(3)

---

(1) د . جواد على ، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام جـ 5 (بيروت : بدون ، 1968) صـ 226 .

(2) د . سهيل حسين الفتلاوى ، تاريخ قانون اليمن القديم قبل الإسلام (صنعاء بدون ، 1993) صـ79 ، 80

(3) د . محمد جمال عطية عيسى ، النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق صـ16 .

وأخيراً : اختصاصاته الدينية ، فهناك شواهد عديدة على أن دول جنوب الجزيرة العربية كان يتولي رئاستها فى بادئ الأمر حكام يجمعون بين السلطتين الدينية والزمنية فكان الحاكم هو فى نفس الوقت كبير كهان المعبد ، فكان الحاكم يمارس سلطته الزمنية بوصفه مفوضاً من الآلهة . وفى هذه المرحلة كان حكام هذه الدول يحملون لقب (مكرب) أى: مقرب ، نسبة إلى تقديم أو تقريب القرابين إلى الآلهة ولكن هذا الوضع ما لبث أن تغير حيث استقل الملك بالسلطة الزمنية ، وانفرد الكاهن بالسلطة الدينية ، ولذا انكمشت إلى حد بعيد اختصاصات الملك الدينية.(1)

ورغم ما حدث من انفصال بين السلطتين ، فليس من الممكن القول بأن المعبد قد أصبح مستقلاً عن السلطة الزمنية . فليس ثمة شك في أن الملك رغم هذا الانفصال كان يمارس على المعبد ، وما به من كهنة ، وما له من أموال ، نوعاً من الإشراف والرقابة .

ثانيا : فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإسلامي :

اكد أبن خلدون فى مقدمته على ضرورة الاجتماع الإنساني ، فالإنسان مدني بالطبع ، وهو ضروري ليس فى الإنسان فحسب(2) ، بل هو كذلك فى كثير من أصناف الحيوان كالنحل مثلاً ، فإنه لا بد لكل جماعة مهما يكن عدد أفرادها قليلاً – من رئيس يدبر أمرها ، يكون هو صاحب النفوذ والحكم فيها ، فالقرية لها عمدتها والإقليم له

(1) د . محمد جمال عطية عيسى ، نفس المرجع ، نفس الموضع .

(2)أبن خلدون ، مقدمة أبن خلدون ، مرجع سابق ، صـ11.

حاكمة حتى نصل إلى الأمة أو الدولة فيكون لها الرئيس الأعلى الذي يسمي فى الإسلام : الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين .(*)

1) ولكن قبل الحديث عن الحكم و الحاكم فى الإسلام ، لا بد أولاً من توضيح حقيقة أساسية وهى سياسية الإسلام :

إن الإسلام ليس كما يعتقد البعض من الناس دين وعبادات فحسب وأنه لا علاقة له بتنظيم الدولة وأصول الحكم ، وأن النبي محمد ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لدولة ، وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأدلة المنطقية سنوردها مع الرد عليها .

من الآيات القرآنية قولة تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً "(1) وقولة تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيرا) "(2) وقوله تعالى " فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ◆ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ "(3)

الرد : أما عن هذه الآيات فقد نسي هؤلاء أن القرآن نزل منجماً ، بحسب الأحوال والأحداث فلكل آية ظروفها الخاصة ، التي لا بد من الإحاطة بها حتى يكون الاستدلال بها موضوعياً ، ثم أن أغلب هذه الآيات مكية ، والفترة المكية كانت فترة بناء الشخصية المسلمة ولم يكن للمسلمين بعد دولة ، وكان الرسول يعانى من أعراض المشركين عنه ، ومن إيذائهم له ولأصحابه ، ومن هنا

(*)من هذا الرأي الشيخ على عبد الرازق أحد قضاه الشرع ، ووزير الأوقاف في مصر سابقاً في كتابه الإسلام وأصول الحكم القاهرة 1925 والذي أعيد طبعه سنه 1978 .

(1) سورة الإسراء : آية 54.

(2)سورة الفرقان : آية : 56.

(3) سورة الغاشية : آية : 21.

كان الغرض من هذه الآيات مواساة الرسول وتذكيره ببيان مهمته في ذلك الحين وهي مجرد البلاغ والإنذار.[1]

ومن السنة أورد الأستاذ علي عبد الرازق أدلة أخرى لتأييد وجه نظره في أن الإسلام دعوة دينية فقط ، وأن الرسول لم يكن له شأن في الملك السياسي وأورد ا لحديث التالي : جاء رجل إلى الرسول لبعض الأمور ، فأخذت الرجل رعدة شديدة فقال له الرسول : هون عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا أبن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة. كما استند إلى حديث أخر للرسول الكريم في مناسبة أخرى عندما مر بقوم يأبرون النخل أي يلقحونه فقال لهم : لو لم تفعلوا لصلح فتركوه فلم يثمر النخل . وذكروا ذلك لرسول الله فقال لهم : أنت أعلم بشئون دنياكم.

الرد : إن القصد من الحديث الأول هو تهدئه الرجل وإزالة الخوف عنه ، وقصد الرسول بقوله هنا ليس ملكاً ، أي كالملوك والجبابرة الذين يعرفهم الرجل ويخافهم .

أما الحديث الثاني : فالمقصود منه أن الرسول لم يرسل ليعلم الناس كيف ومتى يؤبرون أو يزرعوز النخل ، وغير ذلك من الأمور الدنيوية التي يعرفها الناس بالتجربة.[2]

أما عن الأدلة العقلية التي ساقها أنصار هذا الرأي فمنها على سبيل المثال:[3]

---

(1) محمد بخيت المطيعي ، حقيقة الإسلام وأصول الحكم (القاهرة : المطبعة السلفية ،1344هـ) صـ34

(2) محمد بخيت المطيعي ، حقيقة الإسلام وأصول الحكم . نفس المرجع . صـ33 .

(3) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، صـ 78 .

أنه من المعقول أن يأخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية . أما أخذ العالم كله ، بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعة البشر على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية . التى حل الله بينهما وبين عقولنا وترك الناس أحراراً فى تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، حكمة الله فى ذلك ليبقى الناس مختلفين .

الرد : وفيما يتعلق بهذه الحجة التى يرى أصحابها إنها منطقية ، فإن الرد عليها ليس بالأمر الصعب ، لأن أحداً لم يطالب بقيام حكومة واحدة على العالم فمن مبادئ الشريعة : التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية ، وثمة قواعد أصولية فى الإسلام تؤكده وتبين أن الإسلام فى غير المعاملات والمعتقدات يسمح باختلاف النظم تبعاً لاختلاف الزمان والمكان ، وأنه لا يتضمن فى المسائل الدنيوية سوى الأسس العامة دون إيضاح التفصيلات الواجب إتباعها .

فهذه تختلف باختلاف الدول ، ومن هذه القواعد الأصولية : التوسعة فى الأحكام الدنيوية، رعاية المصالح المرسلة، المشقة تجلب التيسير.(1)

هذا عن أصحاب الرأي القائلين بالفصل بين الدين والدولة ، وسيزداد الأمر إيضاحاً بعرضنا لا صحاب الرأي الثاني والقائل بأن الإسلام دين ودنيا .

---

(1) محمد بخيت المطيعى ، حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق . صـ 359 ، 360 .

اهتم الإسلام بشئون الدولة بجانب اهتمامه بشئون الدين وعنى بإقامة دولة وحكومة تنفذ أحكام الشريعة وأخذ الناس بما تقتضيه أحكامه ، لأنه كيف يستقيم أن يكون الإسلام شريعة ثم لم تكن له حكومة تقوم بتلك الشريعة وتحمل الراعي على العمل بها .

وبجانب هدم كل حجج الرأي السابق و التي تؤيد هذا الرأي الثاني ، فإن الرسول قد مارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام ، ووضع أسس الدولة الإسلامية من جميع النواحي ، فنظم الدفاع ، وحمي الأمن ، ونفذ العدل بين الناس ونشر العلم وجبي الأموال وعقد المعاهدات أي أنه كان يقوم بمهام السلطة التشريعية وبمهمة القضاء إلى أخره . وهذا ما أكده أرنولد في كتابة عن الخلافة . (1)

ولم يكن أرنولد وحده هو الذي أكد هذه الحقيقة ، ولكن هناك الكثير من المستشرقين الذين وافقوه ومنهم مونتجمرى وات في كتابة المعروف عن (محمد النبي ورجل الدولة) اليس هذا برهاناً كافياً واعترافاً منه بسياسية الإسلام بحديثة عن محمد الرسول ورئيس الدولة. (2)

كما يذهب الدكتور شاخت إلى أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معا (3) ويشترك معه كذلك المفكر الغربي (جب) حين يتعرض لشخصية الرسول (4) كما كتب هشام شرابي في كتابه عن : (القومية والثورة في العالم العربي) كيف أن الإسلام لم يفرق بين

---

(1) Arnold (Thomas) The caliphate Oxford: university press, 1924 .p.30 .

(2) Watt (Montgomery), Mohammed, prophet and statesman (oxford: university press, 1981) .

(3) Schacht, the origins of Mohamed and gurispr udence (oxford: university press, 1960) .

(4) Jbb, H.Mohammadanism (London . the series H.V.L 1949) .

الديني والدنيوي ، حين يقيم الحياة السياسية الاجتماعية[1] كل هذه الأقوال من جانب هؤلاء تؤكد دون مجال للشك سياسية الإسلام وسياسية الرسول .

ولعل ما حدث بعد وفاة الرسول بخصوص بيعه الخلافة الأولي فى الإسلام بيعة أبى بكر – لأبلغ مثال على سياسية الإسلام ، فبعد أن انتقل النبي إلى الرفيق الأعلى تجمع بعض الأنصار فى سقيفة بني ساعده ، لاختيار من يقوم بهذا الأمر بعد النبي فهرع عمر ، وأبو بكر وأبو عبيده أبن الجراح إلى حيث تجمع الأنصار وتدور أحداث ومناقشات قمة في الأصول الديمقراطية وينتهي الأمر باختيار أبى بكر خليفة رسول الله .

هذا في الوقت الذي كان لا يزال الجسد الشريف مسجى فى فراشة لم يدفن بعد . وعملية أختيار الحاكم الجديد ، هي عملية سياسية في أغلب احتمالاتها وعملية دفن الرسول ، هى عملية دينية ، وكلتا العمليتين تتمان تحت مظلة الإسلام وهكذا فضل المسلمون فى أول عهدهم بالدنيا ، وبعد رجيل النبي العملية السياسية الإسلامية على العملية الدينية الإسلامية وهكذا فلا مجال إذن لإنكار سياسية الإسلام .[2]

وهكذا فالإسلام دين ودولة ، وهو ليس ديناً للعرب وحدهم ، بل هو خاتم الأديان السماوية للناس جميعاً على اختلاف المكان والزمان. ولذلك كان من الطبيعي أن يعمل على أن يكون أبناؤه جميعاً أمة

(1) Sharabl, (Hisham) nationalism and nevolution in the arab world. N, G . (brincent on vanotstrand company, 1966) p.16 .

(2) د. عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 51

واحدة، ومثلاً أعلى فى العدل وطلب الحق وإقراره وفى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبذلك تكون حقاً خير أمة أخرجت للناس يحق لها أن تتخذ مقام التوجيه والإرشاد للبشرية فى سيرها إلى الأمام وإذا كان الأمر هكذا لم يكن بد من أن يكون لهذه الأمة الإسلامية دولة تقوم بأمرها وترعى شئونها ، وبذلك يكون الإسلام ديناً ودولة معا بكل ما لهذه الكلمة من معنى ومدلول .(1)

وهذا ما كان فعلاً منذ أن استقر الرسول ﷺ والمؤمنون بالمدينة وصار لهم كيانهم الخاص ، وكان الرسول هو الرئيس الأعلى للدولة . وباستقرار الرسول وأصحابه بالمدينة واتخاذها وطنا لهم ومقاماً دائماً ، تم للعروبة والإسلام إقامة دولة بكل أركانها ومقوماتها دولة ينطبق عليها تماماً تعريف الدولة قانوناً .(2)

وقد أثار مفهوم الدولة خلافاً فقهياً كبيراً ، إذ أن كل فقيه يحاول إيجاد تعريف يبرز طابع الدولة ويميزها عن غيرها من النظم والهيئات(3) ومن ثم كثرت التعريفات وتباينت . ولا يفيد هنا القيام بحصر التعريفات مع صعوبة الوصول إلى مثل هذا الحصر ، ولكن المهم هو ذكر بعض التعريفات على سبيل الإحاطة بمضامين أو عناصر الدولة وأركانها من خلال التعريف فقد عرفها الإنجليزي هولا ند Holland بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون إقليماً معيناً ويخضعون لسلطة الأغلبية أو سلطان طائفة منهم ، ويعرفها الرئيس الأمريكي ولسن Wilson

---

(1) د. محمد يوسف موسى ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ط 1 (القاهرة :دار الفكر العربي، 1961) صـ203، 204

(2) د. محمد يوسف موسى ، نفس المرجع ، صـ 204 .

(3) د. زكى محمد النجار ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) صـ 22 .

بأنها : الشعب منظم ، خاضع للقانون ، يقطن أرضا معينة[1] ويعرفها الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي : بأنها التشخيص القانوني لشعب ما يعيش على إقليم معين ، وتقوم فيه سلطة سياسية ذات سيادة[2] ويعرفها الدكتور ثروت بدوي بأنها : تجمع بشرى ، يرتبط بإقليم محدد يسوده نظام اجتماعي سياسي وقانوني موجه لمصلحتها المشتركة ، وتسهر على المحافظة على هذا التجمع سلطة مزودة بقدرات تمكنها من فرض النظام ومعاقبة من يهدده بالقوة.[3]

هذه بعض التعريفات التي قيلت في الدولة ، وعلى الرغم من تعزر اتفاق الفقهاء حول تعريف واحد لها ، إلا أنهم تلاقوا على الأركان الأساسية التى تلزم لقيامها من الناحية الواقعية وهى الشعب والإقليم والحكومة (السلطة السياسية) وعلى ذلك يمكن تعريف الدولة بأنها : شعب مستقر ، على إقليم معين ، ويخضع لحكومة أو سلطة سياسية معينة.[4] وقد توافر للدولة الإسلامية التي أقامها الرسول فى المدينة المنورة على أساس الحلف والبيعة ، كل المقومات الدولة حديثاً من إقليم تمثل فى المدينة وما جاورها من مناطق ، وشعب تمثل فى المسلمين وغير المسلمين على أرض الدولة وتمثلت أخيراً السلطة السياسية فى الرسول الكريم وبذلك تكون قد اكتملت عناصر أي دولة بمعناها الحديث .

---

(1) د. محمد كامل ليلة ، النظم السياسية ، الدولة والحكومة (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) صـ 22 .

(2) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1997) صـ 23 .

(3) د. ثروت بدوي ، النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع ، 1986) صـ 22.

(4) د. محمد كامل ليلة ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، صـ 29 ، 30 .

2 ـ ضرورة الحاكم

وإذا توافر للجماعة الأركان الضرورية لقيام الدولة على هذا النحو وقامت الدولة وأصبحت (حقيقة) فعلاً كان لا بد من إقامة حاكم أعلى لها وهذا الوجوب يرجع للعقل والشرع معا فى رأى الفقهاء والمسلمين، وهذا الحاكم الأعلى قد يسمى رئيس وقد يسمى خليفة أو إماما أو أميراً على السواء.[1]

3 – تعريف الخلافة :

الخلافة هي رئاسة الدولة الإسلامية ومن ألفاظها : الإمامة ، وإمارة المؤمنين والخليفة يقابل رئيس الدولة فى تعاريف النظم المعاصرة[2] وقد تعددت التعريفات التي وضعها العلماء والفقهاء للإمامة منها مثلاً : تعريف الرازي بأنها : رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص[3] ويعرفها الإيجي بقوله : خلافة الرسول فى إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة[4] كما عرفها الماوردى بأنها : الإمامة موضوعة لخلافه النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[5] من كل هذه التعريفات يتبين أنه رغم تعددها

(1) د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام (القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، 1963) صـ24 .

(2) د. عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسي فى الإسلام دراسة مقارنة (القاهرة: دار الفكر العربي ، 1983) صـ 217 .

(3) نقلاً عن محمد رشيد رضا ، الخلافة أو الإمامة العظمى (القاهرة : الزهراء للإعلان العربي ، 1998) صـ 17

(4) الايجى ، المواقف فى علم الكلام تصحيح محمد بدر الدين ط 8 (القاهرة : مطبعة السعادة ، 1325 هـ) صـ 345

(5) الماوردى ، الأحكام السلطانية (بيروت : دار الكتب العلمية ، بدون) صـ 5 ، 6 .

واختلافها إلا أنها تجمع كلها على أن الخلافة هي رئاسة عامة فى أمور الدين وفى أمور الدنيا .

4 – وجوب الخلافة :

إن الخلافة كما سبق هى.أمر من أمور الدين كما أنها أمر من أمور الدنيا. وقد أختلف فى وجوبها ، هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل ، لما فى طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم فى التنازع والتخاصم ، والقائلون بذلك هم الشيعة وفريق من المعتزلة هم (المعتزلة البغداديون) الذين مثلوا تياراً في الاعتزال يقترب من الشيعة في تفضيل على بن أبى طالب على غيره من الصحابة ، وكذلك الخوارج الذين قالوا إن مصدرها هو الرأي وليس الكتاب أو السنة[1] وأجمع سلف الأمة وأهل السنة وجمهور الطوائف الأخرى على وجوب الخلافة على المسلمين شرعاً لا عقلاً .

وقد استدلوا على ذلك بأمور منها :

الأول: إجماع الصحابة عليها حتى قدموها على دفن النبي .

الثاني: أنه لا يتم إلا به ما وجب من إقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام .

الثالث: أن فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى .

الرابع: وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه أولاً .

---

(1) د. محمد عمارة ، نظرية الخلافة (تونس : دار المعارض للطباعة والنشر ، بدون) صـ 34 ، 35 أيضاً : د. فتحية النبراوى ، د. محمد نصر مهنا ، نشأة الفكر السياسي فى الإسلام ، مرجع سابق، صـ 2 ، صـ 9 .

ومعنى الأخير أن ما أجمعوا عليه من وجوب طاعته فى المعروف شرعاً ووجوب معرفته بالكتاب والسنة وكونها من أهم شروطه يقتضي أن نصبه واجب شرعاً. (1)

معنى ذلك أن الخلافة فرضاً محتوماً وحقاً واجباً. (2) وإن لم يكن كذلك لما أختلف الصحابة فى السقيفة بعد وفاة الرسول فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، ودفعهم أبو بكر وعمر رضى الله عنهما وقالوا إن العرب لا تدين إلا لهذا (الحي من قريش) ورووا فى ذلك أخباراً فلو أن الإمامة واجبة لما ساغت تلك المحاورة والمناظرة عليها . ولقال قائل : ليست بواجبة لا فى قريش ولا فى غيرها .

هذا عن الخلافة تعريفها ، ووجوبها ، فماذا عن الخليفة ؟

5 . ألقاب الخليفة

إذا كانت الخلافة والإمامة هى نيابة عن صاحب الشريعة فى حفظ الدين وسياسة الدنيا فإن القائم بهذه الأعمال هو خليفة وإمام ، فأما تسميته إماماً فتشبيها بإمام الصلاة فى إتباعه والإقتداء به لهذا يقال : الإمامة الكبرى .(*) وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي فى أمته فيقال : خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله (3)

وقد منع الجمهور من إطلاق لقب خليفة الله كما نهى أبو بكر عن ذلك يقول "لست بخليفة الله ولكن خليفة رسول الله ﷺ " ولأن

---

(1) محمد رشيد رضا ، الخلافة ، مرجع سابق ، صـ 18 .

(2) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ط 1 (القاهرة : مكتبة وهبة ، 1965). صـ 751

(*) أما الإمامة الصغرى فهي :الصلاة .

(3) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الخامس والعشرون ، مرجع سابق ، صـ 339 .

الاستخلاف فى حق الغائب وليس فى حق الحاضر.[1] وبذلك يكون لقب خليفة هو اللقب الثاني بعد لقب الإمام . أما اللقب الثالث : فهو أمير المؤمنين . وأول ما أطلق على الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، وقال ابن خلدون عن المناسبة التي أطلق فيها :[2] فيقول (إنه من سمات الخلافة) وهو محدث منذ عهد الخلفاء وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير وهو فصل من الإمارة وقيل : بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ، ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر يقول : أين أمير المؤمنين وسمعها أصحابه فاستحسنوه ، وقالوا أصبت والله أسمه ، أنه والله أمير المؤمنين حقا فدعوه بذلك ، وذهب لقبا له فى الناس ، وتوارثه الخلفاء من بعده .

وهذه الألقاب جميعاً التي كان يدعى بها رئيس الدولة فى الإسلام ، وبالرغم من أن كلا منها اختلف فى النشأة عن الأخر ، واختلفت القرائن التي لابسته بالنسبة إلى غيره فإنها فى النهاية أصبحت تشير إلى نفس الشخص ، وتؤدي نفس المعنى وتدل على القائم بهذه الوظيفة المعينة.[3]

6 ـ شروط الخليفة أو الإمام :

إذا كان منصب الإمام أو الخليفة واجب، كما سبق أن ذكرنا، وقد عرف وجوبه عقلاً وشرعاً[4]، فما هي إذن شروط هذا المنصب ؟

---

(1) د. محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة:دار التراث ، 1979)صـ75

(2) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، صـ 339 .

(3) ابن شبه ، تاريخ المدينة المنورة ، (لبنان : دار الكتب العلمية 1997) ، صـ 359 .

(4) ابن خلدون ، المقدمة ، الفصل الخامس والعشرون ، مرجع سابق ، صـ 339 .

يذكر الماوردى الشروط المعتبرة فى أهل الإمامة سبعه أحدها : العدالة على شروطها الجامعة ، والعلم المؤدى إلى الاجتهاد في النوازل ، والأحكام وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو .

وأخيراً : النسب: وهو أن يكون من قريش لورود النص به وانعقاد الإجماع عليه وذلك أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار فى دفعهم عن الخلافة ، لما بايعوا سعد بن عبادة عليها وقالوا : منا أمير ومنكم أمير لقول النبي (الأئمة من قريش) فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها ، تسليماً منهم لما روى عن الرسول ، ثم كان أن رضوا لقول أبى بكر رضي الله نحن الأمراء وأنتم الوزراء . وأيضاً فقد قال النبي (قدموا قريش، ولا تقدموها) أى ولا تتقدموا عليها ، وليس فى هذا النص المسلم به شبهة لمنازع فيه ، ولا قول لمخالف له.(1)

ويذكر د/عبد الواحد الفار شروطا أخري جديرة بالذكر وهى:(2)

1 – أن يكون رجلاً مسلماً : أما كونه رجلاً فذلك لقوله ﷺ [لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى أمراه](3)

---

(1) الماوردى : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سابق ، صـ 6 .

(2) د. عبد الواحد محمد الفار ، قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1991) صـ 148 ، 149 .

(3) رواه الإمام النسائي ، سنن النسائي وحاشية الإمام السندي ، جـ 8 كتاب آداب القضاة ، باب النهى عن استعمال النساء فى الحكم (القاهرة : دار الحديث ، 1987) صـ 237 .

أما كونه مسلماً فذلك شرط طبيعي إذ أن رئاسة الدولة الإسلامية لا يمكن أن توكل إلى شخص لا يؤمن بالدين الإسلامي ، وبالمصدر الإلهي الذى جاءت من عنده الشريعة الإسلامية .

2 – أن يكون بالغاً عاقلاً تقياً : أما اشتراط البلوغ فذلك لقول النبي ﷺ ((**رفع الكلام عن ثلاثة فذكر الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق**))[1]

أما كونه عاقلاً فهذا يعنى خلوه من علة الجنون وسلامة أعضائه من نقص يؤثر فى كفاءته وعمله . أما اشتراط التقوى : فهذا يرجع إلى أن منصب الرئاسة هو أكبر منصب ديني وسياسي فى الدولة ، ومن ثم فلا بد أن يكون الحاكم عالماً بما يلائمه من فرائض الدين متقياً لله بالجملة .

وليس معنى ذلك أن يكون قد بلغ من التقوى مرتبه الورع ، بل يكفى أن يكون حكيماً وصالحاً فى خلقة وسلوكه ، وأن يكون حريصاً على مصلحة الدولة، وأميناً على حقوق الناس ، وعادلاً فى علاقته معهم[2] وعموماً فإن هذه الشروط منطقية ولازمة لقيام الخليفة بأعباء هذا المنصب وإن كان قد اختلف فى شرط النسب القرشي ، وهو القرشي عند أبن خلدون فما ينبغي لأحد أن يفهم أن أبن خلدون لا يرى وجوب اشتراط النسب القرشي فى كل حال وعصر فإنه فى معرض حديثة عن هذا الشرط ، يرى أن يكون الإمام له عصبية قوية سواء

---

(1) رواه الإمام الترمذى ، سنن الترمذى ، جـ2 ، باب الحدود (بيروت : دار صادر للطباعة والنشر والتوزيع ، 1983) صـ 438 .

(2) د. عبد الواحد الفار ، قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية ، صـ 148 ، 149 .

أكان من قريش أم من غيرها . وعلى العموم فإن هذا الشرط غير واجب الآن .[1]

ثالثا : اختيار الخليفة :

هذا عن الخلافة ووجوبها وشروط وإليها فكيف يتم إذن اختيار الخليفة ؟ يتم اختيار الخليفة على مرحلتين هما : **مرحلة الترشيح ، ومرحلة البيعة** .

وقد يتم الترشيح عن طريق الاستخلاف من الإمام القائم وذلك قبل موته كما حدث عندما استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب ليتولي الإمامة بعد وفاته . إلا أنه فى الأوضاع العادية فإن الترشيح يتم عادة بواسطة أهل الحل والعقد ثم مبايعته بواسطة المسلمين فى المسجد ، وهذه الطريقة تشابه نظام الاستفتاء الشعبي الذي تطبقه الدول حالياً[2]

وكما يقول الماوردى (. . . وإذا خلا منصب الإمامة خرج من الناس فريقان أحدهما : أهل الاختيار أى أهل الحل والعقد حتى يختاروا إماماً للأمة والثاني : أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهما للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولامأثم[3]

شروط أهل الاختيار ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة بشروطها ، والثاني العلم : الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على

---

(1) نقلا عن د/ محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 65 ، 66 .

(2) د. محمد أنس قاسم جعفر ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام دراسة مقارنة (القاهرة دار النهضة العربية ، 2001) صـ 35 .

(3) الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصدر سابق ، صـ 6 .

أيضاً : أبى يعلى ، الأحكام السلطانية صحيحة وعلق عليه المرحوم / محمد حامد الفقي (بيروت : دار الكتاب العلمية ، 1983) صـ 19 .

الشروط فيها ، والثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم واعرف.[1]

أما عن طريقة الاختيار فيقول الماوردي : (فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار ، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الذين تجمعت فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً ، وأكملهم شروطاً ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ، ولا يتوقفون عن بيعته ، فإذا أجاب إليها بايعوه عليها ، وانعقدت بيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته وإن امتنع عن الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاه واختيار لا يدخله إجبار ، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها.[2]

ا- اختيار أبى بكر الصديق (11 – 13 هـ)

انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى ، وترك ولاية المسلمين من بعده دون أن يكون هناك تحديد صحيح لشخص من يخلفه ، ومع تضارب الأقوال واختلافها حول تصرف الرسول ، فإن التفسير الصحيح هو ترك الأمر لشورى المسلمين ، كان مقصوداً لما يترتب عليه من إلزام المسلمين إلا بما يلاءم ويتمشى مع تطور حياتهم.[3]

وفى سقيفة بني ساعده اجتمع الأنصار ، واجتمعوا على أن يكون الأمر بعد محمد إلى سعد بن عبادة ، ثم ترادوا[*] فى الكلام

---

(1) الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سابق ، صـ 6 .

(2) الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سابق ، صـ 6 ، 7 .

(3) د. محمد جمال الدين سرور ، الحياة السياسية فى الدولة الدينة الإسلامية خلال القرن الأول والثاني بعد الهجرة (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1960) صـ 11 .

(*) راده الشيء ، رده عليه .

بينهم فقال : فإن أبت مهاجرة قريش فقالوا : نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون ، ونحن عشيرته وأولياؤه فعلام تنازعوننا هذا الأمر بعده : فقالت طائفة منهم : فإنا نقول : إذن منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً[1] وبعد مناقشات جادة بين الطرفين (المهاجرين والأنصار) حيث توافق الأنصار على اختيار سعد بن عبادة زعيم الخزرج ، خليفة للرسول ، وتنادى المهاجرون باختيار أبى بكر الصديق ، واستقر الأمر أخيراً على الرضا بأفضل العشرة المبشرين بالجنة وهكذا تمت البيعة لأبى بكر الصديق[2] وعند ما تمت البيعة لأبى بكر الصديق رضي الله عنه صعد المنبر وخطب فى الناس .

ب- البيعة لعمر (13 – 24 هـ)

عندما مرض أبو بكر واستشعر أنه مرض الموت ، تذكر أن جيوش المسلمين في بلاد الفرس والروم . وتماثل فى ذهنه أيضاً ما حدث عند وفاة الرسول ، والأمر لا بد له من خليفة ، يطبق منهج الله فى الأرض ، وعلى الرغم من استقرار رأيه على عمر بن الخطاب ، إلا أنه مع ذلك جمع عدداً من الصحابة المعروفين ، الذين كان الرسول يشاورهم فى الأمر . وقال لهم : أنه قد نزل بى ما قد ترون ولا أظننى إلا ميتا لما بى وقد أطلق الله إيمانكم من بيعتي ، وحل عنكم عقدتي ، ورد عليكم أمركم ، فاجروا عليكم من أحببتم ، فإنكم إن أمرتم

---

(1) محمد أبو الفضل إبراهيم ، على محمد البجاوى ، أيام العرب فى الإسلام (بيروت : دار الجيل، بدون) صـ 136

أيضاً : الشهر ستانى ، الملك والنحل تحقيق الأستاذ / عبد العزيز محمد الوكيل جـ 1 (القاهرة : مؤسسة الحلبي وشركاه للتوزيع والنشر ، 1968) صـ 22 .

(2) د. عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 299 .

فمن حياة منى كان أجدر ألا تختلفوا بعدى [1] فاستشار عبد الرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان ، وسعيد بن زيد ، وأسيد بن حضير ، وغيرهم من المهاجرين والأنصار ، فى شأن اختيار عمر فأثنوا عليه جميعاً إلا طلحه بن عبيد الله ، الذي ذهب لأبى بكر ومعه على وقال له: ما أنت قائل لربك إذا سألك فى استخلافك عمر علينا قال : أبا لله تفرقاني لأنا أعلم بالله وبعمر منكما . أقول استخلفت عليهم خير أهلك. [2] وأخيراً وبعد أن سأل أبى بكر الناس عن عمر ، طلب من عثمان أن يكتب له البيعة ، وتمت لعمر بن الخطاب. [3]

ج- البيعة لعثمان (24 - 35 هـ)

فكر عمر فى مشكلة الحكم من بعده ، بعد أن طعنه أبو لؤلوه المجوسي ، فألح عليه المهاجرون أن يستخلف ، ولكنه أبى بادئ الأمر بقوله (لا أحمل أمركم حيا وميتاً وددت أن يكون حظي منكم الكفاف لأعلى ولا لى ، إن أستخلف فقد استخلف من هو خير منى - يعني أبا بكر - وإن أترك فقد ترك من هو خير منى - يعنى رسول الله ولن يضيع الله دينه) . [4]

---

(1) د. سالم البهنساوى ، الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديمقراطية . ط1 (القاهرة : الزهراء للإعلان العربي ، 1991) صـ 157 .

(2) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ط1 ،ج3(بيروت :دار الكتب العلمية 1990) صـ 207

أيضاً : ابن شبه ، تاريخ المدينة المنورة ، مرجع سابق ، صـ 355 ، 356 .

(3) ابن الأثير ، أسعد الغاية فى معرفة الصحابة تحقيق ، محمد إبراهيم البنا المجلد الرابع (القاهرة : دار الشعب ، بدون) صـ 168 ، 169 .

(4) د.حسين الحاج حسن، النظم الإسلامية (بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986) صـ 167

ولما أعاد القوم الكرة على عمر قال لهم : عليكم بهؤلاء الرهط الذين مات رسول الله وهو عنهم راضى ، وقال عنهم أنهم من أهل الجنة : على بن أبى طالب وعثمان بن عفان وسعد بن أبى وقاص ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله وعبد الله بن عمر ، على ألا يكون له من الأمر شئ ، وأوصى بأن تكون الخلافة لمن يحوز رضا الأغلبية ، وإن انقسمت الجماعة فرقتين متساويتين ، كان رأي عبد الله بن عمر مرجحاً لمن ينحاز إليها ، فإن لم يرض القوم حكمة فليكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف .

وانتظر الناس ما ستنتهي إليه المفاوضات ، ونظر عبد الرحمن بن عوف إلى عثمان وعلى وقال : أنى سألت عنكما وعن غيركما ، فلم أجد الناس يعدلون بكما ، وقال ذلك لأهل الشورى ، ثم سأل علياً لو آل إليك الخلافة عليك عهد الله وميثاقه أن تعمل بكتاب الله وسنه رسوله وسيرة الخليفتين من بعده . فقال على : أعمل بكتاب الله وسنة رسوله ، ثم أعمل بمبلغ علمي وطاقتي ، أى أنه لا يلتزم بسيرة الخليفتين .

ثم دعا عثمان ، وأخذ عليه نفس الميثاق لو آل إليه الأمر ، قال عثمان نعم أعمل بكتاب الله وسنه رسوله وسيرة الخليفتين ثم تقدم ثلاثتهم نحو أهل الرأي والشورى وأمراء الجنود المجتمعين فى المسجد ، وتأخر عثمان حياء من جهة ولاحتمال أن يكون الأمر إلى على من جهة أخرى ، وظل يتأخر حتى أصبح فى أخر المسجد .

وصعد عبد الرحمن المنبر ثم طلب عثمان وأخذ بيده ، وقال : اللهم أسمع وأشهد أنى قد جعلت ما فى رقبتي من ذلك إلى عثمان.[1] فجلس عبد الرحمن بمقعد النبي صلي الله عليه وسلم من المنبر ، وأقعد عثمان على الدرجة الثانية ، فتوافد الجميع يبايعون فكان عبد الرحمن بن عوف أول من بايع باعتباره المفوض من أهل الشورى ومن الناس ثم تلاه على أبن أبى طالب .[2]

د ـ البيعة لعلى (35ـ 40 هـ)

تحت هذا العنوان روى الإمام محمد بن جرير الطبري عن محمد بن الحنفية ، قال كنت مع أبى حين قتل عثمان رضى الله عنه فدخل منزلة ، فأتاه أصحاب رسول الله فقالوا : إن هذا الرجل قتل ، ولا بد للناس من إمام ولا نجد اليوم أحد أحق بهذا الأمر منك لا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله .

فقال على : لا تفعلوا فإني أكون وزيراً خيراً من ان أكون أميراً. فقالوا . لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبايعك قال : ففي المسجد ، فإن بيعتي لا تكون خفياً ، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين . فلما دخل المسجد دخل المهاجرون فبايعوه ثم بايعه الناس.[3]

---

(1) الحافظ الذهبي ، الخلفاء الراشدين ، حقق النص حسام الدين القدس (بيروت : دار الجيل 1992) صـ 178 ، 179 .

(2) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، جـ 3 ، مصدر سابق ، صـ 45 .

(3) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بدون) صـ 426 .

أيضاً : عبد الحميد بخيت ، عصر الخلفاء الراشدين (القاهرة : دار المعارف ، 1977) صـ 219 .

من هنا يمكن القول أن علياً رضي الله عنه ، لم يكن مقبلاً على الخلافة مرحباً بها ساعياً إليها ، وإنما أرغم – كرم الله وجهة – على قبولها تحت ضغط فتنه مقتل عثمان رضي الله عنه التي رزئت بها الأمة الإسلامية ، ومع هذا فإنه أصر على موافقة الأمة ذلك المبدأ الذي سار عليه الأولون .[1]

وهكذا يتبين من طريقة البيعة للخلفاء الراشدين ، أن الشورى والانتخاب كانا هما الأساس في اختيار الخليفة ، وهذا ما أكده أرنو لد بقوله " لقد كان هناك بالتأكيد شكل من أشكال الانتخاب بالنسبة للخلفاء الأربع : الأول أبو بكر وعمر وعثمان وعلى حيث لا يمكن العثور على أية حالة من حالات التنصيب تلك على ما يشبه الخلافة الوراثية ، أو اختيار رأى خليفة منهم بتأثير اعتبارات القرابة[2]

رابعا : واجبات الخليفة :

هذا عن اختيار الخليفة ، والبيعة للخلفاء الراشدين ، ونقول أنه إذا تم اختيار الخليفة وجب تفويض الأمور إليه ، دون الفتيات أو اعتراض عليه ، إلا بالنصيحة عندما تجب والعون عند الطلب ، وذلك ليتفرغ لما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير شئون الأمة وإعمالها وسائر ما يجب عليه[3] وقد فصل الماوردى الحديث عن واجبات الخليفة قائلاً : إن الذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :[4]

---

(1) د . فضل الله محمد إسماعيل ، إرادة الأمة فى الفكر السياسي الإسلامي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 2000) صـ 53 .

(2) Arnold (Thomas), the caliphate, oxford, 1924, p.21,22

(3) د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 138 .

(4) الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصدر سابق ، صـ 7 ، 8 .

أيضاً: الماوردى، أدب الدنيا والدين تحقيق مصطفى السقا(القاهرة: بدون، 1973) صـ 139 .

الأول: حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة ، فإن نجم مبتدع وزاغ ذو شبهه عنه ، أوضح له الحجة وبين له الصواب ، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروساً من خلل ، والأمة ممنوعة من زلل .

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفه ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .

الثالث: حماية البيضة(*)، والذب عن الحريم ، ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال .

الرابع: إقامة الحدود ، لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، ولحفظ حقوق عبادة من إتلاف واستهلاك .

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لا تظهر الأعداء بقوة ينتهكون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها دما لمسلم أو معاهد .

السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوى حتى يسلم ، أو يدخل فى الذمة ليقام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله .

السابع: حماية الفيء(*) والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهاداً من غير خوف وعسف .

الثامن: تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال، من غير سرف ولا تقيتر، ودفعة فى وقت تقديم فيه ولا تأخير.

(*) البيضة : من حديد تلبس فى الرأس ، والمراد بقوله الدولة .

(*) الفيء ، الغنائم ، وما يؤخذ من الكفار انتقاماً منهم ، والصدقات ، ما يؤخذ من المسلمين تطهيراً لهم

التاسع: استكفاء الأمناء وتقديم النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمناء محفوظة .

العاشر: مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولا يعود على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة ، فقد يخون الأمين ويغش الناصح .

إلا أن هذه الواجبات على كثرتها تجملها آيتان : قوله تعالى " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً "[1] وقوله تعالى" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً "[2] وتبين من الآيات أن سلطة الخليفة فى الإسلام ، ليست مطلقة وإنما مقيدة كما يلى :

1 - الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ، أى بما جاء فى الكتاب والسنة واجتماع المجتهدين " ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ "[3] وهو فى هذه الحدود له على الأمة : حق الطاعة والتأييد والنصرة فإذا ما فعل غير ذلك كان عمله باطلاً لمخالفته للشريعة .

---

(1) سورة النساء : آية : 58

(2) سورة النساء : آية : 59

(3) سورة الجاثية : آية : 18

2] أداء الأمانة إلى أهلها ، ومعنى ذلك تحقيق المصالح العامة . إذ هى المقصد من الأحكام، فيجب أن تستهدف سلطات الخليفة واختصاصاته مصلحة المسلمين ، فلا يجوز أن يستخدم الخليفة سلطاته إلا للأغراض التى تقررت للسلطات من أجلها

3] الالتزام بالعدل فى الأحكام ، وتضمن ذلك تحقيق العدالة ، وأن يكون استخدام الخليفة لسلطاته فى الحدود اللازمة لتحقيق الهدف بغير تعسف أو استبداد أو تجاوز السلطة .[1]

خامسا : حقوق الحاكم تجاه الأمة

إذا انعقدت الإمامة لرجل رضيه المسلمون لأنفسهم ودينهم ودنياهم ، وقام بما عليه من واجبات هى حقوق عليه لله وللأمة ، وجب له من الحقوق ما يمكنه من القيام بالمهمة العظمى التى اختارته الأمة لها. وهذه الحقوق هى :

1 – طاعته بالمعروف ، ونصرته فيما يراه ويأمر به ، وتعيين راتب له يكفيه للمعيشة هو وأهله معيشة كريمة فى غير تقتير أو أسرف ، وجميع هذه الحقوق يفرضها العقل ويؤيدها الشرع وبها جاء القرآن والسنة والآثار الصحيحة[2] فمن القرآن قول الحق سبحانه وتعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**"[3] وقد فسر المفسرون [**أُولِي الْأَمْرِ**] على أنهم الولاة والأمراء وعلى رأسهم رئيس الأمة الأعلى .

---

(1) د. عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسي فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص236.

(2) د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صد 142 .

(3) سورة النساء : آية 54

أما فى السنة فأقوال الرسول فى هذا الشأن كثيرة منها ما رواه مسلم عن أبن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال ((**من خلع يدا من طاعة لقي الله ولا حجه له ، ومن مات وليس فى عنقه بيعه مات ميته جاهلية**)) (1)

ومن الآثار الصحيحة ما رواه أبن سعد فى طبقاته عن تخصيص راتب للخليفة يكفيه وأهل بيته ، حتى يتفرغ لخدمة الأمة . ففي رواية عن عائشة رضى الله عنها قالت : لما ولى أبو بكر قال : قد علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مئونة أهلي ، وقد شغلت بأمر المسلمين ، سأتصرف للمسلمين فى مالهم ، وسيأكل آل أبو بكر من هذا المال وأخيراً لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين ، فقال : زيدوني فإن لي عيالاً وقد شغلتموني عن التجارة فزادوه خمسمائة وبعد هذا يقول الراوي : أم أن تكون ألفين فزادوه خمسمائة أو كانت ألفين وخمسمائة فزادوه خمسمائة . (2)

ولعل هذا دليل على ما للخليفة من حقوق غير حق الطاعة والنصرة . الذين أشار إليهم الماوردي حيث قال : وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدي حق الله تعالى فيها لهم وعليهم ، ووجب له عليهم حقان :الطاعة والنصرة - ما لم يتغير حاله . (3)

---

(1) رواه الإمام مسلم ، صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، الجزء الثاني عشر ، كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمته المسلمين عند ظهور الفتنه (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، بدون) صـ 240 .

(2) أبن سعد ، الطبقات الكبرى ، جـ 3 ، مصدر سابق ، صـ 138 .

(3)الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصدر سابق ، صـ 19 .

أما عن حق الطاعة الذى ذكره الماوردي فهي الأصل الذى ينتظم به صلاح أمر الجمهور ، ويتمكن به من إنصاف الضعيف من القوى ومن القسمة بالحق.[1]

2- وللخليفة حقوق أخرى إلى جانب تلك الذى ذكرها الماوردي منها حق الخليفة فى أن يحكم مدى الحياة ، حتى يأمن تملق الشعب ، ومداهنته لينتخب ثانية فلا يعمل العمل السريع يرضى الشعب ، ويترك العمل الأكثر نفعاً ودواماً وصلاحية ، لأنه قد يحتاج إلى عشرات السنين .

3- وللخليفة أيضاً الحق فى الاستشارة ، وعلى من طلبت منه المشورة ، أن يشيروا للخليفة ألا يأخذ بما يشار به عليه ولكن إذا كانت عن دليل أخذ بها .

4 - ومن حق الخليفة أن ينفرد برأية ، حتى ولو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأية ، أو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضون فكرته ، وذلك ما حدث بالفعل وهذه بعض الأمثلة :

استشارة الرسول صلي الله عليه وسلم لأصحابه فى مواقع كثيرة منها غزوة بدر وغزوة أحد ، وفيما كان بعد ذلك من (حديث الإفك) وقد كان صلي الله عليه وسلم يستشير أبا بكر وعمر فكانا حوارييه ووزيريه .

ففي غزوة بدر: مثلاً موضع مشهور لمشورة الرسول لأصحابه ، فقبل التحام المسلمين بالمشركين فى معركة بدر، كان عليه السلام قد سار بأصحابه حتى إذا جاء أقرب ماء من وادي بدر، فنزل به

(1) د. أحمد شلبى، السياسة فى الفكر الإسلامي (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1983)صـ74 .

فجاءه الحباب بن المنذر فقال : يا رسول الله : أرأيت هذا المنزل أنز لكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه ؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة : فقال بل هو الرأي والحرب والمكيدة : قال : يا رسول الله ، فإن هذا ليس بمنزل .

فنهض بالناس حتى نأتي أدني ماء من القوم فنزله ، ثم نغور ما وراءه من القلب ، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون[1] فقال الرسول : لقد أشرت بالرأي فنهض ومن معه من الناس ، فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم فنزله نزل عليه ، ثم أمر القلب فغورت وبنى حوضاً على القليب الذى نزل عليه فملئ ماء . وهكذا تجمع كتب السير – ويجمع التاريخ أن النبي لم يجد غضاضة أن يعدل عن رأيه ، ويأخذ برأي أخر يجد فيه النفع والفائدة .

وإذا كان هذا هو شأن الرسول . فقد أصبح شأن خلفائه من بعده فها هو الخليفة الأول (أبو بكر الصديق) فى أول عهده بالخلافة ، وكانت مشكلة الردة أخطر ما واجهة فى حكمه كله . فعندما امتنعت القبائل القريبة من المدينة عن أداء الزكاة ، سارع الصديق بجمع صحابه رسول الله يستشيرهم ، ورأت كثرة الحاضرين ألا يقاتلوا هؤلاء وكان منهم عمر نفسه ، على ما عرف من شدته فى دين الله وقال للصديق : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فمن قالها فقد عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على

(1) أبن هشام ، السيرة النبوية ، حققها مصطفى السقا وإبراهيم الإبيارى (بيروت : المكتبة العلمية، بدون) صد 620 .

الله[1] ورأت قلة من الحاضرين : قتال ما نعى الزكاة شأنهم شأن المرتدين عن الإسلام وبعد أن تمت المشاورة ، اختار الخليفة رأى الأقلية ، ورد على اعتراض عمر قائلاً له : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال .

وإذا كان بعض الباحثين[2] قد رأوا أن أبا بكر لم يخضع لرأى الجماعة ، لأنه كان يستند إلى أصل شرعي ، وأن المسألة لم يكن فيها اجتهاد لتغليب رأي هذا أو ذاك وإنما كان أصلا شرعياً ذكره أبو بكر فخضع له الجميع ، وعبر عنه أبو بكر بقولة : والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لحاسبتهم عليه .

هذا هو الصديق ، أما الخليفة الثاني فقد كان يستشير الأمة حتى فيما يملك إصدار القرار فيه . ولقد حدث قبل موقعة نهاوند أن جاءت إليه الأخبار أن جيوش الفرس قد تجمعت لتسحق قوات المسلمين وتصدها عن التوغل فى إقليم فارس ، وكان الأمر من الخطورة إلى الحد الذى جعل الفاروق يفكر فى الخروج بنفسه ليقود المسلمين فى قتال الفرس . ولكنه لم يشأ أن يتخذ القرار بغير شورى فنادي مناديه فى الناس[3] الصلاة جامعة فلما تجمعوا فى مسجد رسول الله صعد المنبر ، وعرض الأمر كله عليهم وصارحهم بأنه قدهم ، بالخروج وأنه يطلب منهم الرأي والمشورة .

---

(1) عباس محمود العقاد ، عبقرية الصديق (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1974) صـ 314 .

(2) د. أحمد شلبى ، السياسة فى الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 34 .

(3) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، فن الحكم فى الإسلام ط 2 (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1993) صـ 231 ، 232 .

فتكلموا ورأى البعض : أن يخرج الفاروق يقود جيوش المسلمين بنفسه ورأى البعض الآخر أن يبقي أمير المؤمنين بالمدينة ، ويندب للقيادة شخصاً أخر وكان من بين هؤلاء الإمام على رضى الله عنه، وقد كان هذا الرأي صائبا وموفقاً فوافق عليه أكثر الحاضرين واقتنع به الفاروق وعمل به ، وأعلن للناس أنه قد عدل عن رأيه ، وأرسل النعمان بن مفرن ليقود جيوش المسلمين بدلاً منه، وقد كان اختياره لهذا القائد أيضاً بعد مشورة الأمة.(1)

5- هذا عن حق الحاكم فى المشاورة ، وهناك أيضاً حقه فى اختيار معاونيه فإذا كان الحاكم فى الإسلام مستودعاً لكل سلطة ولأنه غير مستطيع القيام بمهامها المتعددة كلها أو بعضها وحده ، فقد كان لازماً أن يقوم بإسنادها ، وتوزيعها على معاونين له يشاركونه فيها الآراء والمسئولية(2) ولذلك وجب على الحاكم أن يحسن اختيار هؤلاء المعاونين ، وأن يسند كل عمل للأمثل فالأمثل ممن يستطيعون القيام به ، وألا يدخل فى عوامل الاختيار عامل القربى والمودة أو الصداقة مثلاً ، بل يكون عامل الاختيار هو الجدارة والقدوة(3) وقد أشار الماوردي إلى ذلك وهو يتكلم عن واجبات الخليفة فيقول فى التاسع والعاشر:(4)

---

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، نفس المرجع ، صـ 235 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، الحاكم وأصول الحكم فى الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1985) صـ 81

(3) د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 198 .

(4) الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سابق ، صـ 19 .

التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء ، فيما يفوضه إليهم من الأعمال ، ويكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالكفاية مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة .

العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور ، وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة ودراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح وبالرجوع إلى القرآن الكريم نجد سنداً شرعياً لفكرة المعاونة هذه فنجد أساسها فيما يقص فيه الله عز وجل عن نبيه موسى عليه السلام " وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي ◆ هَارُونَ أَخِي ◆ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ◆ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي "(1)

ويقول فقهاء المسلمين فى هذا الصدد ، أنه إذا كانت الاستعانة جائزة فى النبوة فإنها فى الإمامة أوجب ، فضلاً عن أن ما وكل إلى الخليفة من تدبير أمر الأمة ، لا يقدر على مباشرته باستنابة من يختارهم معاونيه له .

وفى **السنة** : فإن النبي لما فتح مكة وتسلم مفاتيح الكعبة من بنى شيبه ، طلبها منه العباس ليجمع بين سقاية الحاج وسدانه البيت ، ولكن الرسول دفع بمفاتيح الكعبة إلى بني شيبه لأنهم هم الأجدر ، ولذلك فيجب على ولى الأمر ان يولى على كل عمل من أعمال المسلمين شيئاً فلا يولى رجلاً ، وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه إلا فقد خان الله ورسوله .(2)

---

(1) سورة طه : الآيات : 31،30،29

(2) أبن تيميه ، السياسة الشرعية قدم لها مقبل بن هادى الو ادعى (الإسكندرية: دار الإيمان ، بدون) صـ 15 .

وقد ضرب لنا الرسول المثل الأعلى فى مسئولية الحاكم عن معاونيه . فهذا خالد بن الوليد ظل بجانب النبي واضعا كفاباته المتفوقة فى خدمة الدين . أرسله الرسول بعد الفتح إلى بعض القبائل العربية القريبة من مكة وقال له : إني ابعثك داعياً لا مقاتلا وعندما باشر خالد مهمته غلبه سيفه على أمره ودفعة إلى قتل رءوس الشرك ، فخرج عن أصل مهمته وحدودها. وحين علم النبي انتفض وجزع وتألم ، وقام مستقبلاً القبلة دافعاً يده إلى الله معتذراً عما فعله خالد وقال : اللهم أنى أبرأ إليك مما صنع خالد ، ثم أرسل عليا ليعوض المضرورين وأهليهم فى دمائهم وأموالهم ... كما وضع لنا ﷺ معايير الصلاحية فى اختيار المعاونين والولاة ومعيار الصلاحية ذو شقين : **القوة والأمانة** ، ولا بد منهما معا ، أي لا يمكن أن تكتفي بواحدة منهما، أي أن نقول القوى أو الأمين . (1)

وليس أدل على ذلك من موقف الرسول الكريم من الصحابي الجليل أبى ذر الغفاري فقد كان ﷺ يشهد له دائماً بالصدق والأمانة ، ومع ذلك رد الرسول عليه حين سأله أبو ذر قال : قلت يا رسول الله ، ألا تستعملنى فضرب بيده على منكبي ثم قال : يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وأنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذ بحقها وأدي ما عليه فيها. (2)

وإذا كان هذا الحرص من الرسول ﷺ فى اختيار الولاة ، فقد كان أيضاً عند الخلفاء الراشدين :

---

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، فن الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 117 .

(2) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، فى كتاب الإمارة . حديث رقم 1825 ، باب كراهية الإمارة بغير ضرورة – صـ 200.

1) فها هو أبو بكر الصديق : عندما مرض مرضه الأخير كان أكثر ما يملأ عليه فكره مصير المسلمين بعده فكانت مشاورته للصحابة فى ولاية عمر بن الخطاب علي الرغم من الاختلاف على عمر ، إلا أن الصديق كان شديد الحرص على تدعيم استخلافه لشخص عمر بنفسه ، فقد استدعى أبو بكر الفاروق وجلسا منفردين -- فأوصاه بما أوصاه به ، وخرج عمر فرفع أبو بكر يديه داعياً : اللهم أنى لم أرد بذلك إلا صلاحهم وخفت عليهم الفتنه فعملت فيهم ما أنت أعلم به واجتهدت رأي ، فوليت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما فيه رشدهم، وقد حضرنى من أمرك ما حضرني، فاخلفن فيهم ، فهم عبادك ونواصيهم بيدك وأصلح لهم ولاتهم (1) وهكذا بهذه الكلمات الفائقة الدلالة نجد مدى حرص الصديق على توليه الوالي الذي تتوفر فيه تلك المعايير التي حددها المصطفى ﷺ [القوى الأمين] ولقد تحققت فراسة أبى بكر فى عمر ، لأنه بعد أن أنتقل إلى جوار ربه ، لم يكن هناك مسلم واحد من ملايين المسلمين الخاضعين لحكمه إلا وبكاه بكاء شديداً ، رأى جميعهم فيه أبر أمير وأعدل أمير، وأتقى أمير ، ولذلك فقد عدها التاريخ مكرمة من أبى بكر استخلافه عمر بن الخطاب ، وتناقلت الأجيال جيلاً بعد جيل قول الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود : (أفرس الناس ثلاثة : أبنه شعيب عندما قالت فى موسى : يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين ، وصاحب يوسف الذى اشتراه من مصر وقال لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا ، وأبو بكر حين تفرس فى عمر . (2)

---

(1) أبن الأثير ، أسد الغابة فى معرفة الصحابة ، المجلد الرابع ، مرجع سابق ، صـ 174 .
(2) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، فن الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 122 .
أيضا : أبن القيم الجوزية ، الطرق الحكمية (القاهرة : دار الحديث ، بدون) صـ 33 .

2) وهذا هو عمر: لا يولى أحداً لقرابة أو نسب . إذا اجتمعت الكفاءة الشديدة مع القرابة أو النسب ، كان أحرص ما يكون على تنبيه صاحبها ، أن الكفاءة وليس النسب هى سبيله إلى ما تولاه من عمل.(1)

فعندما كان يعد العدة لمنازلة الفرس ، كون جيشا من بضعة آلاف من الجنود وفكر فى بداية الأمر أن يقوده بنفسه ، ولكن بعض من الصحابة أشار عليه أن يضع على رأس الجيش قائداً سواه . وبدأ التفكير فيمن يتولى قيادة هذا الجيش الذى علقت عليه أمال كبار . فأشار البعض أن يتخير لإمارة الجيش سعد بن أبى وقاص بطل القادسية الشهير، وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، وأحد السابقين إلى الإسلام ، وتربطه برسول الله قرابة وصلة ، ولذلك استدعاه عمر وحرص على أن يقول له : " يا سعد ، سعد بنى وهيب لا يغرنك من الله أن قيل خال رسول الله وصاحبة ، فإن الله عز وجل لا يمحو السئ بالسئ ولكن يمحو السئ بالحسن ، وليس بين الله وبين أحد نسب إلا بطاعته فالناس شريفهم ووضيعهم فى دين الله سواء يتفاضلون بالعافية ، ويدركون ما عند الله بالطاعة فأنظر الأمر الذى رأيت رسول الله يلزمه ،الزمه - وعليك بالصبر"(2)

3) والآن مع الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) وعلى الرغم من عدم توفيقه فى اختيار ولاته ، إلا أن عدم التوفيق يثبت إلى أي مدى مهمة

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، فن الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 123 .

(2) د. رجب محمد عبد الحليم ، تاريخ عصر النبوة ذ (القاهرة : دار النهضة العربية ،1987) صـ267 ، 268 .

أيضاً : أبو الأعلى المودودى ، الحكومة الإسلامية نقله إلى العربية أحمد إدريس (القاهرة: المختار الإسلامى للطباعة والنشر والتوزيع ، 1977) صـ 97 .

اختيار الولاة مسئولية جسيمة تقع على عاتق الحاكم . لقد أساءت الظروف إلى عثمان رضى الله عنه ، عندما جعلته يحكم بعد عمر بن الخطاب ، فقد كان الفاروق عبقرياً فى اختيار الولاة . فمعظم من ولاهم عمر ليسوا من قريش ، وليس فيهم واحد على الإطلاق من عدى رهط عمر فقد كان عمر يحرص على اختيار الولاة من العرب عامة ، حيث يجد القوة والأمانة[1] إلا أن عثمان لم يفعل ذلك ، فبعد انقضاء العام الأول من ولايته ، أخذ عثمان يزاول سلطته فى التعيين والعزل للولاة الذين كان عمر قد عينهم من قبل . فعزل والى الكوفة وهو المغيرة بن شعبة الثقفي ، وعين بدلاً منه سعد بن أبى وقاص ، ولم يبقه طويلاً فقد عزلة ، وأرسل إلى الكوفة واحداً من بنى أميه هو الوليد بن أبى معيط ، وهو لم يكن بالسابقين إلى الإسلام كسعد ، كما قيل أنه شرب الخمر ، ولما وصل أمره عثمان عزله وولى بدلا منه سعيد بن العاصي أيضاً من بنى أميه .

وكذلك فعل فى البصرة والشام ومصر ، فاختار عليهم أقرباءه، وقد أغضبت هذه السياسة الصحابة جميعاً، لأنهم وجدوا فيها ما يخالف الأسس الإسلامية الكبرى فالإسلام دين المساواة والشورى ، لا يقوم على أصباغ الدولة بالصيغة الأموية . كما أغضبت الأنصار لأنها حرمتهم هم وأبناءهم من المناصب السياسية الكبرى ، كما أغضبت قريش ذاتها لأنها لا ترضى لفرع واحد ، أو بيت واحد أن يستأثر بمفرده بمناصب الدولة الكبرى. وأخيراً : أغضبت العرب جميعاً ، فهم مادة الإسلام ، وأصحاب الأنساب والأشراف ، ولا يقر الواحد منهم لقبيلة واحدة بسيادة مطلقة أو تفوق دائم[2]

(1) د. طه حسين ،الفتنة الكبرى ،عثمان (القاهرة:دار المعارف ، 1976) صـ 89 .

(2) د. طه حسين ، نفس المرجع ، صـ 114 إلى صـ 122 .

4) أما الإمام على كرم الله وجهة فقد عاش محنه الحكم ، ورأى الأمويون وهم يحاولون أن يجعلوا الدولة الإسلامية دولة أموية فى حكمها وحكومتها ، فكان طبيعياً أن يكون لذلك كله أثره الواضح فى فكرة السياسي وهو يختار الولاة[1] فها هو ذا يقول للاشتر النخعي عندما ولاه مصر : " انظر فى أمور عمالك الذين تستعملهم ، فليكن استعمالك إياهم اختيار، ولا يكن محاباة ولا إيثاراً ، فإن الأثرة بالأعمال (أي الاستبداد بلا مشورة) والمحاباة بها أى (جعلها للبعض ميلا منك لمعاونتهم جماع من شعب الجور والخيانة لله وإدخال الضرر على الناس وليست تصلح أمور الناس ولا أمور الولاة ، إلا بإصلاح من يستعينون به على أمورهم ، ويختارونه لكفاية ما غاب عنهم فاصطفى لولاية أعمالك أهل الورع والفقه والعلم والسياسة ، والصق بذوي التجربة والعقول والحياء من أهل البيوتات الصالحة وأهل الدين والورع ، فإنهم أكرم أخلاقاً وأشد لأنفسهم صوناً وإصلاحاً وأقل فى المطامع إسرافا ، وأحسن فى عواقب الأمور نظراً من غيرهم فليكونوا عمالك وأعوانك " .

وهكذا فمعيار اختيار الولاة عند الإمام على هو: انتقاء الأصلح والأكفأ ، لا إيثار القربى والمحاباة وكذلك اختيار القوى الأمين . فهو يقول كرم الله وجهة " ليكن ' ثرهم عندك أقولهم بمر الحق لك وأقلهم مساعدة ، فيما يكون منك مما كره الله لأوليائه .. .. "إنه يريد للحاكم أن ينتقى الوالي الشجاع المخلص ، وهكذا فإن أروع ما فى كلام الإمام، وفى سياسته فى اختيار الولاة أنها تطبيق شامل وأمين لكل ما جاء به الإسلام من قيمة.[2]

---

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمى ، فن الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 151 .

(2) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، فن الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 153 .

سادسا : حقوق الأمة تجاه الحاكم

أ ـ حق الأمة فى الرقابة على أعمال رئيس الدولة :

مدح الله أمة الإسلام لأنها تأمر بالمعروف ، وتنهى عن المنكر ، وتتواصى بالحق والخير وقد كفلت الشريعة الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر والتواصى بالحق والخير ، ولو كان المخالف هو رئيس الدولة نفسه ، فللأمة أن تمنع الحاكم من مخالفة القواعد الدينية والأحكام الشرعية ، وأن تكفه عن الاستبداد والطغيان وتبعده عن الظلم والجور ، وتلزمه بإتباع الطريق المستقيم ، وهذا يقتضي أن تراقب الأمة رئيس الدولة وجميع عماله وموظفيه فى كل أعمالهم ، وأن تكون هذه الرقابة دائمة مستمرة[1] وقد تقرر هذا بنصوص الكتاب الكريم وبالسنة : ففي القرآن قوله تعالى " **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** "[2] ويقول عز أسمه " **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ** "[3]

ومن السنة : سأل رجل رسول الله أى الجهاد أفضل ؟ فقال : كلمه حق عند سلطان[4] جائر وقوله ﷺ (لتأمرون بالمعروف ولتنهون

---

(1) د. إسماعيل إبراهيم البدوي ، دعائم الحكم فى الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، ط1 (القاهرة دار النهضة العربية ، 1994) صـ 74 .

(2) سورة آل عمران : آية : 104 .

(3) آل عمران : آية : 110 .

(4) رواه الإمام النسائي ، سنن النسائي وحاشية الإمام السندي ، فصل من تكلم بالحق عند إمام جائر ، مصدر سابق ، جـ 7 صـ 161 .

عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا فيه تدعونه فلا يستجاب لكم) .[1]

وكما قرر القرآن والسنة حق الأمة فى الرقابة على رئيس الدولة ، كذلك أقرتها سيرة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم ، فهذا هو الخليفة الأول : أبو بكر عقب اختياره للخلافة يقول " أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددونى ، كما وضع رضي الله عنه معياراً لصحة العمل ومعياراً للطاعة فقال " أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم "

ومثل ذلك ما فهمة وفعله أمير المؤمنين عمر إذ خطب بعد بيعته فقال فى الناس ألا أن رأيتم فى اعوجاج فقوموني ، فرد عليه أحد المسلمين بقولة : والله لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا فقال عمر: الحمد الله الذي أوجد فى المسلمين من يقوم عمر بحد السيف[2]

وكذلك فى سيرة الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، حين أخذت طائفة من المسلمين عليه الأخطاء فى سياسة حكمه ، وإسناد ولاياته ، وتظاهر عليه جموع منهم لمحا سبته على أعماله ، أذعن لرغبتهم ولم ينكر عليهم هذا الحق وأبدي استعداده لإصلاح ما عسى أن يكون قد أخطأ فى إنقاذه وكان من أقواله : إننى أتوب وأنزع ولا أعود لشئ مما عابة على المسلمون وقد سمعت قول رسول الله : (من زل فليتب ومن

---

(1) رواه الإمام الترمذى ، سنن الترمذى ، المجلد الثالث ، باب ما جاء فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، صـ 316.

(2) عباس محمود العقاد ، العبقريات الإسلامية ، عبقرية عمر المجلد الأول (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1974) صـ 483 ، 484 .

أخطأ فليتب ولا يتمادى فى الهلكة فإنه من تمادى فى الجور كان أبعد عن الطريق) .

فأنا أول من اتعظ ، استغفر الله مما قلت ، وأتوب إليه فإذا نزلت من منبري فليأتني أشرافكم فليرون رأيهم [1] وفى ذلك كله دليل واضح على ما للأمة من حق فى المراقبة على الحاكم ومحاسبته على أعماله ، وكان هذا الأمر مقرراً فى الإسلام ومفروغا منه ، وأن المسلمين كانوا شديدي الحرص على التمسك به ، وأن الخلفاء الراشدين أنفسهم لم يعترفوا به ويذعنوا له فحسب ، بل كانوا كذلك يغتبطون كل الاغتباط لممارسة الأمة له ، حتى لو انتهت هذه الممارسة إلى حد الغلو والإفراط .

وأساس هذا المبدأ هو البيعة للحاكم ، إذ بموجبها تلتزم الأمة بطاعته وتلتزم فى ذات الوقت بأمر الله لها بالمعروف والنهي عن المنكر ، والأصل أنه لا طاعة فى معصيته ، فإذا خرج الحاكم عن حدود الشرع، فلا طاعة له على الرعية ويكون لها الحق فى توجيهه وتقويمه . [2]

ب – حق الأمة فى إنهاء الخلافة :

ليس للخلافة فى الإسلام مدة معينة يعزل الخليفة بعدها ، أو يعاد انتخابه إنما تتم بيعة الخليفة ليتول منصبة مدى حياته . [3] لأن الخلافة عقد ، والعقود تظل منتجة لآثارها مادامت سليمة ، ولكن إذا

---

(1) أبن سعد ، الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، صـ 45 ، 46 .

(2) د. محسن العبودى ، رئيس الدولة بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي (القاهرة : دار النهضة العربية . 1990) صـ 252 .

(3) د.محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة ط6 (بدون، 1981) صـ103.

طرأ على هذا العقد ما يبطله فإن الخليفة يعزل بالبيعة من منصبة ، وإذا كان الخليفة قادرا وصالحا لشغل المنصب فإنه لا يعزل منه أبداً .[1]

ويجوز للأمة أن تعزل الخليفة فى حالتين :

الحالة الأولى : جرح فى عدالته .

الحالة الثانية : نقص فى بدنه .

فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضر بين : أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثاني ما تعلق فيه بشبهه . فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح ، وهو ارتكابه المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة ، وانقياداً للهوى ، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها ، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد.[2]

وقال بعض المتكلمين يعود إلى الإمامة بعوده إلى العدالة من غير أن يستأنف له عقد ولا بيعة ، لعموم ولايته ولحوق المشقة فى استئناف البيعة .

أما الحالة الثانية : نقص الحواس بالخليفة نقصا يمنع من استدامة الخلافة كما لو جن ا خليفة جنونا مطلقا أو ذهب بصره ، فلا يجوز استمرار المجنون جنوناً مطلقاً لا تخلله إفاقة ، أو الأعمى فى شغل منصب الخلافة وإنما يجب أن يعزل منه وكذلك الصم والخرس كما قال الماوردى .[3]

---

(1) د.إسماعيل البدوي ، دعائم الحكم فى الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، مرجع سابق ، صـ 77 .

(2) الماوردى ، الأحكام السلطانية ، مصدر سابق ، صـ 19 .

(3) الماوردى ، نفس المصدر صـ 18 .

أما فقد بعض أعضاء الخليفة فقدا يذهب به بعض العمل كذهاب اليدين أو بعض النهوض كذهاب إحدى الرجلين فقد اختلف الفقهاء فى عزله : فقيل : يعزل به من الخلافة وقيل لا يعزل به .(1)

جـ - الحق فى الشورى :

حيث تعطى الشورى للأمة الحق فى إدارة شئونها العامة ، وتمثل ضمانه من الضمانات الأساسية التي تحول دون مخالفة القانون ، أو الانحراف فى استعمال السلطة لأن القرار الذي ستقوم عليه السلطات الحاكمة لن يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بعد بحث وتحرى المصلحة العامة ، ومشاورة المختص فى الأمر(2)

وقد حثت الشريعة الإسلامية على الشورى ، وأمرت بها الحكام فقال الله تعالى " **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ** "(3)

فالله سبحانه وتعالى أمر رسوله بالعفو عنهم والاستغفار لهم ومشاورتهم فى الأمر ، وهذه الأوامر الثلاثة أتت بتدريج بليغ ، لأن الله أمر رسوله بأن يعفو عنهم بماله فى خاصته عليهم من تبعه فلما صاروا فى هذه الدرجة أمره أن يستغفر فيما لله عليهم من تبعة كذلك فإذا صاروا فى هذه الدرجة أصبحوا أهلا للاستشارة في الأمور ، ومعنى الآية أن النبي ﷺ لما رفق بمن تولي يوم أحد ولم يخفهم بين الرب سبحانه

---

(1) الماوردى ، نفس المصدر ، صـ 19 .

أيضاً : أبى يعلى ، الأحكام السلطانية ، مصدر سابق ، صـ 22 .

(2) د. فضل الله إسماعيل ، إرادة الأمة فى الفكر السياسي الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 53 .

(3) سورة آل عمران : الآية : 159 .

وتعالى ، إنما فعل ذلك بتوفيق الله تعالى إياه[1] وقال الله عز وجل " وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ "[2] فمدح الله عز وجل المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمتثلون لقواعد الشريعة ، لأنهم إذا أرادوا أمرا أو عرضت لهم مسألة تشاوروا فيما بينهم ، ولا يستأثر بعضهم بخبر دون بعض ، ثم عملوا بالرأي الذى يرونه حسناً .[3]

وجاءت الأحاديث مؤيدة لما ورد فى القرآن ، من الإشادة بشأن الشورى والحث على إتباعها والتنويه بفضائلها : ضمن ذلك ما روي من أقوال رسول الله ﷺ (استعينوا على أموركم بالمشاورة) وقوله (ما استغنى مستبد برأيه ، وما هلك أحد عن مشورة) وقوله (ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم) وسئل رسول الله ﷺ عن الحزم فقال (أن تسترشد) وكثيراً ما قال ﷺ لأصحابه في مواطن كثيرة أشيروا على.[4] وقال أحد البلغاء في الشورى ، إذا اشكلت عليك الأمور ، وتغير لك الجمهور فأرجع إلى رأى العقلاء ، وافزع إلى استشاره ، العلماء ولا تأنف من الاسترشاد ، ولا تستنكف من الاستبداد ، فلأن تسأل وتسلم، خير لك من أن تستبد وتندم .[5]

وقد ظهر مصطلح أهل الشورى منذ العهد النبوي ، وبرز بشكل واضح فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، إلا أن هذا المصطلح اختلط فيما بعد عهد الخلفاء الراشدين بمصطلحات أهل الحل والعقد أو

---

(1) د. إسماعيل البدوي ، مبدأ الشورى فى الشريعة الإسلامية ط1 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1994) صـ9 ، 10 .

(2) سورة الشورى : آية : 38 .

(3) د. إسماعيل البدوي ، مبدأ الشورى فى الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ10 .

(4) د. محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ335 .

(5) د. إسماعيل البدوي ، مبدا الشورى في الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ11 .

أهل الاجتهاد ، ولعل مصدر هذا الاختلاط بين هذه المصطلحات هو صلتها باختيار الإمام .[1]

فقد تكلم علماء السلف عن أهل الشورى فى سياق حديثهم عن الخلافة ، باعتبارهم الهيئة المنوط بها اختيار الخليفة بعد توافر الشروط المعتبرة فيه . أو عزلة إذا أخل بإحداها ولم يتكلموا عنهم بصفتهم هيئة تشريعية ، وقد عبروا عن هذه الهيئة بهذه الصفة المحددة بتعبيرات مختلفة : أهل الحل والعقد.[2] أهل الاجتهاد أهل الإجماع أو علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط .[3]

أما فقهاء الإسلام المعاصرين فقد تكلموا عن أهل الشورى باعتبارهم الهيئة التي تنوب عن الأمة فى مباشرة سلطات السيادة من اختيار وتشريع ورقابة ويعرفونهم بتعريفات تتفق فى المدلول وتختلف فى التفصيل . فالإمام محمد عبده يعرفهم بأنهم " علماء الأمة المجتهدون والأمراء والحكام ورؤساء الجند ، وسائر الزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة ".[4]

ويقول السيد رشيد رضا : يجب أن يكون فى الأمة رجال أهل بصيرة ورأى في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية وهؤلاء هم الذين يسمون فى الإسلام أهل الشورى ، وأهل الحل والعقد وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة.[5]

---

(1) د.عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان ، الشورى في الإسلام (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1994) صـ101

(2) الماوردى ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صـ6 .

(3) أبو منصور البغدادي ، أصول الدين ط1 ، (بيروت : دار الأفاق الجديدة ، 1981) صـ821 .

(4) محمد عبده ، تفسير المنار جـ3 (القاهرة : مطبعة المنار ، 1324 هـ) صـ11 .

(5) محمود شلتوت ، من توجيهات الإسلام (القاهرة : دار الشروق ، 1987) صـ 80 .

ويعرفهم الشيخ شلتوت بأنهم : أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها كأصحاب القضاء وقواد الجيش ورجال المال والاقتصاد والسياسة ، وغيرهم من الذين عرفوا في تخصصهم بنضج الآراء وعظم الآثار وطول الخبرة والمران، فهؤلاء هم أولو الأمر في الأمة وهم الذين يجب على الأمة أن تعرفهم بآثارهم وتمنحهم ثقتها وتنيبهم عنها في نظمها وتشريعها والهيمنة على حياتها ، وهم الوسيلة الدائمة في نظر الإسلام لمعرفة ما تسوس به الأمة أمورها فيما لم يرد من المصادر السماوية الحاسمة ، وهم أهل الإجماع الذين يكون اتفاقهم حجة يجب النزول عليها.[1]

ويعرفهم المودودى بقولة " هم الحائزون لثقة العامة الذين يطمئن إليهم الناس لإخلاصهم ونصحهم وأمانتهم وأهليتهم ، والذين تضمن مشاركتهم فى أقضية الحكومة أن الأمة ستمد إلى الحكومة يد التعاون فى تنفيذ هذه الأقضية ".[2]

ونظرا للدور الكبير الذي يقوم به أهل الشورى ، اهتم كثير من المجتهدين والمفسرين ببيان شروط أو صفات أهل الشورى من أصحاب الاختصاص والتخصص أو أهل الرأي وقادة الفكر ، والمستفاد من سيرة الرسول ﷺ وتطبيقات الشورى فى عهد الراشدين أن مستشاريهم كانوا ممن يتحلون بصفتي الأمانة والعلم.[3]

---

(1) محمود شلتوت ، من توجيهات الإسلام (القاهرة : دار الشروق ، 1987) صـ 80 .

(2) أبو الأعلى المودودى ، تدوين الدستور الإسلامي ط2 (دمشق : دار الفكر ، بدون) صـ 58 .

(3) د. عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان ، الشورى فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 107 .

وقد أورد الماوردى وأبو يعلى شروط معينة فى أهل الشورى فى سياق حديثة عن اختيار الأمام وهذه الشروط التي استلزمها تعتبر إجمالاً جامعاً لتفصيل أورده من جاء بعده وذلك حيث يقول : أما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة (العدالة الجامعة لشروطها ، العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها ، الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح .[1]

أما المودودي فيتجه إلى تفصيل أكثر فيرى أن الأهلية للإمارة ولعضوية مجلس الشورى على نوعين ، أهلية قانونية وأهلية أخرى يراعيها المرشحون والمصوتون عند إبداء آرائهم فيهم . والأهلية الأولى تجمع عدة صفات هى الإسلام والذكورة والعقل والبلوغ وسكنى دار الإسلام ، وهذه الأهلية يحوزها كل فرد من أفراد الجماعة . أما الأهلية الثانية وهى التي يتحراها أهل الاختيار والانتخاب فى أصحاب الأهلية الأولى إنما هى مجموعة من الصفات تشمل التقوى والعلم وسلامة البدن والحفاظ على الشريعة وعدم الابتداع وعدم طلب المنصب .[2]

وهكذا وضع علماء المسلمين شروط أهل الشورى من المرونة بحيث تسرى في كل زمان ومكان إذ أنها تتمثل أساساً فى العدالة ، التي هى الأخلاق الدينية الفاضلة والعلم بمتطلبات المهمة المنوطة بالعفو ، والرأي المفضي إلى اتخاذ القرار السليم.[3]

---

(1) الماوردي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصدر سابق ، صـ 6 .

(2) المودودى ، تدوين الدستور الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ63 وما بعدها .

(3) د. ذكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب ، نظام الشورى فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ58 .

أما عن عدد أهل الشورى فلم يكن لها أفراد معينون فى عهد الرسول ، وإنما كان يستشير من صحابته أهل الرأي والبصيرة ، ويتلقي المشورة ممن يشاء منهم ، أى أن مستشاريه رجالاً اصطفاهم من خاصته أو صحابته منهم المكيون المهاجرون ومنهم الأنصار من أهل المدينة ، ولكن مما لا ريب فيه أن أولئك وهؤلاء لم يكونوا أفراداً عاديين وإنما كانوا أفراداً ممتازين وبارزين فى المجتمع الإسلامي ، إما للأسبقية في الإيمان والجهاد فى سبيل الله (كعلي بن أبى طالب) وإما المزايا العقلية والنفسية والصفات الخلقية الرفيعة والرأي السديد ، الذي يحوز رضاء الرسول عليه السلام وكذلك موافقة المؤمنين (وذلك يتمثل فى أبى بكر وعمرو وعثمان وغيرهم من خيرة الصحابة . وأما بالسيادة فى القوم والسؤدد (مثل زعيمي الأنصار سعد بن عبادة وسعد بن معاذ) وإما بالنبوغ العلمي الفقهي (مثل عبد الله بن عباس وزيد بن ثابت) .[1]

أما العلماء فقد اختلفوا فى عدد من تتعقد به الإمامة ، على مذاهب شتى فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً . ثم يعقب على ذلك بقوله : وهذا رأى مدفوع ببيعه أبى بكر رضى الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر قدوم غائب عنها.[2] وقالت طائفة : أقل من تنعقد به الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها ، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلا لا بأمرين : أحدهما اتبعه أبو بكر رضى الله عنه انعقد بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها وهم عمر بن الخطاب وأبو عبيده بن الجراح واسيد بن حضير وبشير بن

---

(1) د. يعقوب محمد المليجى : مبدأ الشورى فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ184 .

(2) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صـ6، 7 .

سعد وسالم مولى أبى حذيفه . والثاني : أن عمر رضى الله عنه جعل الشورى في سته ليعقدها أحدهم برضاء خمسه .

وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة . وقال آخرون من علماء الكوفة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين ، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين . وقالت طائفة تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليهما . امدد يدك أبا يعك فيقول الناس عم رسول الله بايع أبن عمه فلا يختلف عليك اثنان ، ولأنه حكم وحكم الواحد نافذ .[1]

وقد ذهب أبو بكر الأصم إلى أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم . وكذلك قالت الثوبانية من المرجئة أن الإمامة لا تثبت إلا بإجماع الأمة .[2]

وعند الشافعية أن أقل عدد يمكن أن تعقد به الإمامة أربعون قياساً على ما تصح به صلاة الجمعة . أما الإمام ما لك فيرى أن الإمامة تنعقد بأهل الحرمين (مكة والمدينة) فإذا بايعوا لزمت البيعة أهل الإسلام وإن هذا يدل على رأى مالك فى أهل الاختيار .[3] وعلى العموم فإن الباحثة تستطيع أن تحصر آراء العلماء فى الاتجاهات التالية :

اتجاه يرى أن اختيار الإمام لا بد أن يكون بإجماع الأمة عن بكرة أبيها وهو بهذا يشبه الديمقراطية المباشرة . واتجاه يرى أن الإمامة لا تنعقد إلا باتفاق أهل الحل والعقد من كل بلد وهذا يشبه

---

(1) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، صـ7 .

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل ،جـ1 ، مرجع سابق ، صـ82 .

(3) محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، جـ1 (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) صـ89

الديمقراطية النيابية . والاتجاه الثالث هو الذي يحاول تحديد أهل الاختيار بعدد محدد قياساً على بعض العقود والأحكام.(*)

ولعل تنوع هذه الاتجاهات إنما يدل دلالة قاطعه على ثراء الفقه الإسلامي وشموله واتساعه بحيث يستطيع كل عصر أن يأخذ منه ما يناسب كل منهما خاصة فيما يتعلق بتنصيب الحاكم الأعلى للدولة .

وبعد الحديث عن أهل الشورى نجد السؤال الذي يفرض نفسه وهو أى الموضوعات التي يجب على الحكام عرضها على أهل الشورى ؟ وللإجابة على هذا التساؤل نجد رأيين لدى العلماء والباحثين المحدثين وهما : رأى يذهب إلى أن موضوعات الشورى تشمل كل أمر لم يرد فيه نص شرعي ، وهذا رأى بعض العلماء وفى مقدمتهم الشيخ محمد أبو زهرة ، ود. عبد المجيد سليمان .(1)

ورأى ثاني يذهب أصحابه إلى أن موضوعات الشورى إنما تقتصر على الأمور الهامة فحسب ومن أصحاب هذا الرأي د . محمد يوسف موسى ، محمد عبده ، رشيد رضا.(2)

وإذا وازنا بين الرأيين فإن الرأي الأول هو الأقرب للصواب ، والدليل على ذلك قول الحق سبحانه وتعالى " وأمرهم شورى بينهم " وشاورهم في الأمر " أن الأمر الوارد فى شأن الشورى فى هذه الآيات هو لفظ عام يتعلق بكل أمر يخص الأمة الإسلامية ، وليس كما ذهب البعض أن الأمر هنا دنيوي يتعلق بالحرب ، وعليه فحيث أن القرآن

(*) كعقد الزواج يصح بولي وشاهدين.

(1) د. عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان ، الشورى فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ90 .

(2) محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ185.

الكريم لم يرد به دليل يخصص الشورى في أمر معين دون أخر ، لذلك يبقى العام على عمومة ولذلك تكون الشورى عامة في كل أمور المسلمين .

هذا من القرآن أما من السنة فإن الرسول ﷺ قد استشار أصحابه في موضوعات مختلفة وهى مواقف وأمور متعددة ومتباينة من حرب وسلم وفى أمور المسلمين العامة والخاصة ، بل نجده ﷺ استشار فى خاصة أمره كما حدث في واقعة الإفك ، ولذلك نجد أبا هريرة رضى الله عنه يقول : ما رأيت أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله - فقد كان يشاور أصحابه فيما لم يرد فيه نص أو ينزل عليه فيه وحي مثل مشاورته أصحابه فى أسارى بدر ، أما الأحكام التي ورد فيها نص فإن الرسول لم يكن يشاور فيها قط ، فلم يكن يشاور في الفرض أو الحرام الذي نزل به الوحي ، فلا شورى في حكم الصلاة أو عددها أو الزكاة أنصبتها ولا الصوم ووقته ولا الحج وموعده .. .. الخ إلى غير ذلك من الأحكام التي ورد فيها نص فإنها لا تكون مجالاً للشورى . (1)

أما بعد وفاة الرسول فقد كان الناس أكثر احتياجاً للشورى لذلك لجأ الراشدون إلى الشورى بشكل موسع يكاد يشمل كافة الأمور ، دون تحديد أو تخصيص بموضوع أو موضوعات معينة كالحرب والسلام ، أو قصرها على الأمور الدنيوية فقط فقد لجأوا إلى الشورى كلما عم عليهم الحكم فى مسألة معينة ،لم يعلموا فيها نصا بينا ثابتاً من كتاب الله أو سنة رسول الله . (2)

(1) محمد عبده ، رشيد رضا ، تفسير المنار ، جـ4 ، مرجع سابق ، صـ199- 200

(2) د. يعقوب المليجى ، مبدأ الشورى فى السلام ، مرجع سابق ، صـ159 .

فقد وقعت الشورى فى عهدهم فى العديد من الأمور في غير الأحكام مثل أمر الخلافة والاستخلاف ، والحروب ، وتعيين الولاة ، وجمع القرآن والتاريخ الهجري وغيرها .

وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان وحياته على الأرض ، تتمثل فى العبودية لله سبحانه وتعالى " **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**".[1] كما تتمثل فى الاستخلاف وذلك فى قوله تعالى " **وإذ قال ربك للملائكة** ".[2] وإذا كانت الشورى فى الإسلام شرعت فى ظل فكرتي العبودية لله عز وجل والاستخلاف ، فلكي نتعرف على حكم الله تعالى فيما يعرض لنا من أمور فإن مهمة أهل الشورى هى ان يتعاونوا فيما بينهم لاستنباط حكم الله من المبادئ والمقاصد الكلية التي شرعها الله لعبادة ، طالما أن هذا الحكم لم يرد فيه نص. ولا شك أن عدم تحديد موضوعات الشورى سواء فى القرآن أو السنة النبوية الشريفة أو فى عمل الصحابة رضوان الله عليهم ، هو أمر يتفق ومصالح المسلمين ويدفع الحرج عنهم وبذلك يظل التشريع الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان ولكل أمة : ولذلك فإن للأمة أن تحدد موضوعات الشورى بما يتفق وظروف الزمان والمكان مع الالتزام بكل حكم واضح الدلالة تنزل به الوحي فى كتاب أو سنه أو ا ستقر عليه إجماع مستند إلى الكتاب أو السنة أو قياس على أحدهما .[3]

ولقد اختلف الفقهاء في أمر الشورى : هل تعد واجبا علي الحكام أي تعد فرضا عليهم أم إنها مندوبة فحسب ؟

---

(1) سورة الذاريات : آية : 56 .

(2)سورة البقرة : الآية : 30.

(3)د. عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان ، الشورى ف الإسلام ، مرجع سابق ، صـ92 .

فمن قائل بأنها مندوبة أو مستحبة فقط ، ولكنها ليست فرضا او واجبا علي الحاكم فيستندوا في ذلك إلى ان الرسول عليه السلام ، إنما أمر بها من الله تطييبا لقلوب من اتبعه من المسلمين باعتبارها صفة من صفات المؤمنين ، لا يحتم وجوبها كما انه عليه السلام وكذلك الخلفاء من بعده كانوا يستشيرون في بعض أمور ، ولا يستشيرون في البعض الآخر[1] ومن أنصار هذا الرأي الإمام الشافعي رضي الله عنه ، حيث ورد عنه ان الأمر بالشورى هو للندب تطييبا للقلوب ، وقد شبه الشافعي الشورى بحكم استشارة البكر عند تزويجها ترضية لها ، وتطييبا لقلبها لا لان ذلك أمر واجب[2] ويبدو ان الذي دعا البعض إلى القول بان الشورى حكمها الندب لا الوجوب هو ان الأمر بالشورى قد جاء بعد ما كان من هزيمة المسلمين في موقعة أحد فذهبوا إلى ان قوله تعالي " فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر " إنما جاء توجيها للرسول بان لا تكون الهزيمة في أحد سببا في انصرافه عن مشاورة أصحابه ، بعد ان أدت مشاوراتهم والأخذ برأيهم إلى تلك الهزيمة[3]

إلا ان الرأي الراجح بين العلماء هو القائل بان الشورى تعد واجبا مفروضا لا مجرد مندوب ، أما الحجج التي استند إليها أصحاب هذا الرأي فهي :

---

(1) د. ماجد راغب الحلو ، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ305 ، 306.

(2) ورد هذا الرأي للشافعي في تفسير القرطبي نقلا عن د. يعقوب محمد المليجي ، مبدأ الشورى في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 114 ، 115 .

(3) د. حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي ، مرجع سابق ، صـ130 .

(1) لقد أمر الله تعالي بالشورى في قوله تعالي " وشاورهم في الأمر " والأصل في الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء ، ان يكون للوجوب ما دام الأمر مطلقا غير مقيد .[1]

(2) ان القران قد وضع الشورى الي جانب ركنين هامين من أركان الإسلام وهما الصلاة والزكاة لقوله تعالي "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ".[2]

(3) الآية القرآنية التي يأمر فيها الله رسوله بالالتجاء إلى الشورى "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ " يعقبها قوله تعالي " فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ علي الله " ومن هذه الآية يتبين ان علي الرسول ان يمضي بعد المشورة في تنفيذ الرأي الذي عزم عليه ، بعبارة أخرى ان الرسول عليه السلام غير ملزم باتباع رأي أهل الشورى ، إذا لم يقتنع به ويبدو ان هذا هو الرأي الذي يأخذ به المفسرون لهذه الآية .[3]

(4) إذا كان بعض العلماء يذهب في تفسير قوله تعالي " وشاورهم في الأمر " إلى ان مشاورة الرسول لاصحابه إنما كان تطييبا لخواطرهم وتأليفا لقلوبهم لا للعمل بها ووجوبها نظرا لعدم حاجة الرسول علية السلام إلى الشورى فالوحي يرعاه ويسدد رأيه وخطاه . فان هذا ليس معناه تعميم الحكم بالنسبة لغيره من الحكام لوجود الفارق الجوهري بينه عليه السلام كنبي يوحي اليه بما يعصمه من الخطا ، وبين غيره من الحكام والي ذلك يشير الرسول عليه السلام في قولة " أما ان الله ورسوله لغنيان عنها أي (الشورى)

---

(1) د. يعقوب محمد المليجي ، مبدا الشورى في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ115 .

(2) سورة الشورى ، آية : 38 .

(3) د. عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ245 .

ولكن جعلها الله تعالي رحمة لآمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ومن تركها لم يعدم غيا ، فالرشد قرين الاستشارة ، والغي قرين تركها وهذا اقوي دليل علي وجوبها.[1]

سابعا : طبيعة نظام الحكم فى الإسلام :

كانت بيعتا العقبة الأولى والثانية بمثابة الإعلان والتعبئة للدولة الإسلامية الأولي والتي أقامها الرسول ﷺ فى المدينة المنورة بناء عليهما ، فقد بايعه الأنصار فى العقبة الثانية فى السنة الثالثة عشرة للبيعة على السمع والطاعة فى النشاط والكسل ، وعلى النفقة فى العسر واليسر ، وعلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وعلى أن تقوموا لله لا تأخذكم فى الله لومه لائم ، وعلى أن تنصروني إذا قدمت إليكم ، وتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم ولكم الجنة.[2]

وبعد هذه البيعة كانت الهجرة إلى المدينة ، وفيها تم تكوين المجتمع الإسلامي واكتمل التشريع بإعلان مبادئ جديدة [3]، فكان إنشاء الرسول ﷺ للمسجد فقد كان يمارس عمله ويدير دولته من هذا المسجد الذي يمثل السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية فى عصرنا هذا[4]، مع ملاحظة أن هذا المسجد لا يمثل سلطات ولكنه ملتقى لممارسة هذه السلطات الثلاث وقتئذ .

---

(1) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، جـ4 ، مرجع سابق ، صـ45 .
أيضا : عبد الوهاب خلاف ، السلطات الثلاث ، مرجع سابق ، صـ2

(2) أبن كثير ، السيرة النبوية ط 1 (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) صـ 345 ، 346 .
أيضاً : أبن هشام ، السيرة النبوية ، جـ 2 ، مصدر سابق ، صـ 440 ، 441 .

(3) د. صابر محمد دياب ، من معالم النظام السياسي الإسلامي (القاهرة : مكتبة الزهراء ، 1992) صـ 34 .

(4) د. محمد ممدوح العربي ، دولة الرسول فى المدينة (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1988) صـ 164 – 165 .

ثم كانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، والتي بها توثقت وحدة المسلمين فى المدينة بعد أن كان المسلمون فيها قبائل مختلفة فيما بينها ، وأصبح المسلمون المتآخون يشكلون قوة خطيرة يحسب مشركو مكة لها حسابا كبيرا.[1]

وبعد أن اطمأن ﷺ إلى وحدة المسلمين بهذه المؤاخاة ، واصل سيرته فى وضع نظام سياسي لتحقيق وحدة الدولة الجديدة ، بالاتفاق مع اليهود على أساس من الحرية والتحالف[2] فكتب ﷺ بين المهاجرين والأنصار كتابا واعد فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وأشترط عليهم وشرط لهم ، وقد سمى هذا الكتاب (دستور المدينة) [3] هذه هي الأسس التي أقام عليها الرسول ﷺ دولته الجديدة ، ودولة هذا حالها دستورها القرآن ، وزعيمها الرسول الكريم فكيف سيكون نظام الحكم فيها ؟

أولاً : أنه ليس نظاماً ثيوقراطيا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وهى نظرية ترجع سلطة الحاكم إلى مصدر إلهي يرتكز إلى العقيدة الدينية ، وتطلق يد الحاكم وتبرر له الاستبداد والظلم ، وتفتح له باب الطغيان على مصراعيه ، بدعوى انه يستمد سلطته من الله ، وما دام كذلك فلا يحق للشعب مساءلته ، بل عليه طاعته طاعة عمياء ولا يسأل

---

(1) د. جمال الدين سرور ، قيام الدولة العربية (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1952) صـ 78 .

(2) د. محمد حسين هيكل ، حياة محمد (القاهرة : دار المعارف ، بدون) صـ 238 ، 239 .

(3) وردت مواد هذا الدستور فى أبن هشام ، السيرة النبوية ، جـ 2 ، صـ501 إلى 504 .

أيضاً : أبن كثير ، البداية والنهاية ، جـ 3 ، صـ 224 ، 226 وأيضاً أبن سيد الناس ، جـ 1 ، صـ 197 ، 198 .

الحاكم إلا أمام الله وحدة[1]، وليس هذا من الإسلام فى شئ فالإسلام لا يفصل بين الدين والدولة ، فقد كان ﷺ قائد المسلمين فى الحرب وإمامهم فى الصلاة وكان خلفاؤه من بعده يقومون بنفس المهام ، وليس لأى منهم طبيعة إلهية فهم خلفاء رسول الله . وكان اختيارهم عن طريق البيعة، والتي هي عقد رضائي بين المسلمين وبين الإمام الذي يختارونه[2].

ثانياً : **وهو أيضاً ليس نظاما ملكياً** : فإن الدولة الملكية يقوم الحكم فيها على أساس الوراثة ، فإذا مات الملك خلفه أبنه مثلا بلا حاجة لبيعته من الأمة ، وذلك فضلاً عن الحقوق والامتيازات التي للملك ولأسرته . وله أن يصدر ما يشاء من القوانين التي لا تخضع لها الرعية ، على حين أنه لا يفرض عليه أن يلتزم بشيء فيها أما الإسلام فلا يعرف شيئاً من ذلك ، فليس فيه توارث للعرش ، ولا يبيح لرئيس الدولة أو الخليفة أن يصدر ما يشاء من قوانين حسب ما يهوى ، بل هو مقيد بأحكام الشريعة ، وتنفيذ أحكامها ، والعمل بسنة النبي ، وذلك الواجب الأول الذى ينبغي على السلطة السياسية أن تأخذ نفسها به ، وإلا فقدت أساس وجودها وحق للمحكومين رفض طاعتها[3].

ثالثاً : **والحكم الإسلامي أيضاً ليس " ديكتاتوريا" أو استبدادياً**، فإن الحاكم الأعلى فى أى نظام استبدادي لا يخضع للقانون، ولا معقب لإرادته وسلطاته ولا يقيم للحريات العامة فى معناها الصحيح وزنا ، وهو يقوم على العسف . والقهر والجبروت .

---

(1) د. داود الباز ، بناء الدولة ، المفهوم الأركان الشكل فى الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1996) صـ 50 .

(2) د. محمد مرغني خيري ، الوجيز فى النظم السياسية (القاهرة : مطابع حلوان ، 1988) صـ 49 : 52 .

(3) د. محمد فؤاد النادي ، نظرية الدولة فى الفقه السياسي الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، 1980) صـ 199 .

وإنه لهذا لا يجمع فى قرن مع نظام الحكم الإسلامي، الذي يقوم على الشورى بأمر القرآن والرسول ، ويقوم على العدل ولو مع الأعداء ، ويكفل للمواطنين جميعاً الحريات على تعدد أنواعها ويحقق لهم المساواة فى الحقوق والواجبات العامة ، وهذه الدعائم للحكم الإسلامي ستقوم الباحثة بشرحها فى إفاضة فى الفصول القادمة إن شاء الله تعالى .

رابعاً : **والحكم الإسلامي أخيراً ليس حكماً ديمقراطياً** ، لا بمفهوم الديمقراطية عند الإغريق القدامى – كما قدمنا – ولا بمفهومها الغربي الحديث "حكم الشعب للشعب"[1] وهذا الشعب كان فى نظر اليونان هو طبقة الأحرار المواطنين فحسب على حين أنه فى الإسلام هو: أبناء الأمة جميعاً ذوو الرأي والتفكير السديد . كذلك فإن كل نظام ديمقراطي يجدد لرئيس الدولة مدة يتولى فيها منصبة ، وبعدها يعتزله لينتخب غيره فيحل مكانه فى رئاسة الدولة ، أو يعاد انتخابه إذا كان دستورها يجيز انتخابه .

أما نظام الحكم فى الإسلام فلا يعرف هذا ، بل يجيز للإمام أن يبقى على رأس الدولة ، ما دام صالحاً لهذا المنصب الأعلى وقائماً بواجباته .

وإذا كان " **نظام الحكم الإسلامي ليس شيئاً مما ذكرنا** " فما هو إذن وصفه وما العنوان الذي نجعله تحته ؟

---

(1) د. فهمي هو يدي ، الإسلام والديمقراطية ، ط 1 (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993) صـ 97 .

يجيب د / محمد يوسف موسى على ذلك قائلاً : ليس لنا إلا أن نقرر بأن نظام الحكم الإسلامي نظام فريد ليس له مثيل ، فهو النظام الإسلامي وكفي / النظام الذي غايته حفظ الدين وحراسته ، وسياسة أمور الأمة بحسب شريعة الله ورسوله ، وذلك ليصل بأنباء العروبة والإسلام ، بل بالناس جميعاً إلى خير الدنيا والآخرة معاً ويقوم فيما يقوم عليه على الشورى والعدالة ، وضمان الحرية والحقوق لكل من أبنائه ولغيرهم ممن يقيمون بدار الإسلام ، ويحرس المجتمع والأمة من الظلم والبغي والعدوان ، ويكفل للجميع الحياة الغزيرة الكريمة المجيدة. (1)

ثامنا : غاية الحكم ودعائمه :

تحدثنا فى الصفحات السابقة عن سياسية الإسلام ، بمعنى أن الإسلام دين ودولة معاً ومن غير الممكن فصل الدين عن الدولة ، وهذا أيضاً ما أكده تعريف الخلافة والإمامة كما ورد عن الماوردي حين قال: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا(2) وهو أيضاً ما أشار إليه أبن خلدون فى مقدمته حين قال : الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا. (3)

---

(1) د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 216 .

(2) الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مصدر سابق ، صـ 5 ، 6 .

(3) أبن خلدون ، المقدمة ، الفصل الخامس والعشرون ، مصدر سابق ، صـ 339 .

ومن هذه التعريفات يتبين بوضوح الغاية من نظام الحكم الإسلامي ، وهى غاية تنتظم أهدافا عديدة أهمها :[1]

1- بيان الدين للناس بياناً صحيحاً يدفع الشبهات عنه ، وأخذ الناس به برفق ، وحفظه من الملحدين والمعتدين ، والانتصار لشريعته إذا أراد أحد مخالفة أحكامه .

2- العمل على وحدة الأمة واجتماع كلمتها والتعاون بين أبنائها ، وتوفير سبل الحياة الكريمة لكل منهم، حتى تكون الأمة جميعاً كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً .

3- حراسة الوطن من الاعتداء ، وبنيه من الظلم والبغي والاستبداد ، والتسوية بينهم جميعاً فى الحقوق والواجبات العامة ، لا فرق بين أمير وسوقة ، وقوى وضعيف وصديق وعدو .

تلك هي جماع مقاصد الحكم فى الإسلام ، ومجموعها يكون الغاية منه ، وبتحقيق هذه الغاية يبقي للدين والشريعة حرمتهما ومكانتهما العليا ، وتصير الأمة متحدة الكلمة متحابة متعاونة على الخير فى السراء والضراء ، ويأمن كل فرد من أبنائها على نفسه وما له وعرضه وسائر حقوقه وإن لم يد ىن مسلماً .

وبكل هذه المقاصد ، وما إليها ، جاء القرآن حيث قال عز وجل " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ".[2]

---

(1) د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 169 .

(2) سورة المائدة : آية : 67 .

هذا عن فقه السياسة في الفكر الإسلامي ، والذي أعطانا صورة مشرقة لنظام الحكم مما يجعله متميزا عنه في الفكر الإغريقي وغيره . فهو ليس ملكيا كما هو الشأن في إسبرطة ولا هو ديمقراطيا كما هو الحال في أثينا ، و إنما نظام الحكم في الإسلام هو نظام فريد ، هو النظام الإسلامي وكفي .

وإذا كان الحكم هو جانب من الجوانب السياسية الهامة في الفكر الإغريقي والإسلامي فلا شك ان التشريع علي درجة من الأهمية لارتباطه الوثيق بهذا الجانب وإذا كان السؤال عن نظام الحكم فيما سبق . فان السؤال الذي يفرض نفسه الآن إذا كان الحكم في الفكر الإغريقي اتخذ صورا متعددة ، فمن المسئول عن التشريع ؟ وهو ما سنحاول معالجته في الفصل القادم .

الفصل الثالث

فلسفة التشريع في الفكر الإغريقي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : التشريع فى أشعار هوميروس وهزيود.

ثانيا : التشريع عند السفسطائيين.

ثالثا : التشريع عند سقراط.

رابعا : التشريع عند ايزوقراط.

خامسا : التشريع عند اكزينوفون.

سادسا : التسريع عند انطيفون.

سابعا : التشريع فى أثينا.

ثامنا : التشريع فى إسبرطة.

تاسعا : التشريع عند أرسطو.

تمهيد :

اختلط مفهوم العدالة بهذه النظرة للمدينة ، واختلافها عن مدلول الدولة فى المفهوم المعاصر لها . فالدولة الآن تؤدى دوراً مجدداً باعتبارها : أداة تفرض احترام النظام القانوني . أما الدولة المدينة لدى الفكر الإغريقي، فقد كان دورها توفير إمكانيات التعبير عن الذات، والمشاركة الإيجابية في توجيه سفينة المدينة إن صح التعبير.

ومن ناحية أخرى فإن الإغريقي ، كان ينظر إلى القانون على أنه قوة خلقية خلاقة فضلاً عن أن الأخلاق والسياسة والقانون ، كانت تشكل جميعها مجالاً واحداً ومتداخلا لدى الإغريق .[1]

وقد بدأت فلسفة القانون في اليونان ، لظروف خاصة بالمجتمع اليوناني القديم وخصوصاً الظروف السياسية والاجتماعية ، فأثينا عرفت الديمقراطية المباشرة إذ كان لكل شخص دور كبير في الحياة السياسية ، ومن ناحية ثانية نظراً لاتساع النشاط الفلسفي والقضائي للأفراد ، حتى أن المناقشات حول القضاء والقانون والسياسة كانت هي حديث كل الناس .[2] وقد مر التشريع عند اليونان بمراحل كثيرة نعرض لها فيما يلي :

---

(1) د. طه عوض غازي ، فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1996) صـ 22 – 23 .

(2) د. فايز محمد حسين ، نشأة فلسفة القانون (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1997) صـ 51

أولا : التشريع فى أشعار هوميروس وهز يود : (القرن التاسع والقرن الثامن ق . م)

ترجع بذور القانون في اليونان إلي الأدب التراجيدي الذي بلورته أشعار هوميروس وهز يود في مأساة سوفكليس sopfocles في مسرحية " **antigone** وفي ثنايا الشعر الإغريقي وآدابه ، وجدت فكرة العدل او بالمعني الصحيح (حاسة العدل) ولكننا لا نجد شيئا عن فقه القانون. فعند هوميروس يعد العدل أساسا ضروريا لكل تنظيم سياسي، لان القاعدة العامة المطابقة لارادة الآلهة والتي توحي بها إلى الناس . وعرف هز يود فكرة الشريعة (Nomes) وقصد بها ما تشرعه الآلهة من قوانين ونظم . [1]

وعرفت اليونان فكرة العدالة ، وأطلقوا عليها اصطلاح زيوس zeus وجرى العرف والتقاليد ، على أن التشريعات التي يصدرها الملوك، موحاة إليهم من الإله (زيوس) وفى خلال هذه الفترة أند مجت فكرتا القانون والعدالة[2] وكانت بلاد اليونان كما في غيرها من المجتمعات الإنسانية ، تسود فيها الأعراف والتقاليد ، كما كانت تتمتع بقوة إلزامية لا يستطيع أحد مناقشتها ، والبحث عن أساسها .

ولكن لما تجاوزت المدينة الإغريقية طور الحياة البدائية ، بدأ الأفراد يفكرون في أساس هذه التقاليد والأعراف ، وقد صيغ هذا التفكير فى إطار الشعر الإغريقي وذلك من خلال البحث فى فكرة العدالة. [3]

---

(1) د. فايز محمد حسين ، نفس المرجع ، صـ 54 .
(2) J . W . Jones, " The law and legal Theory of the Greeks " ox ford, 1956, p.22.
(3) د. فايز محمد حسين ، نشأة فلسفة القانون ، مرجع سابق ، صـ 55 .

فقد كان اصطلاح العدالة justice يشير فى الشعر الهوميرى إلى الناس الفضلاء . أى الناس الأرستقراطيين ، فالرجل العادل هو الرجل الأرستقراطي الذي يستطيع بمقتضى سلطانه حماية الناس الضعفاء ، وأيضاً كانت العدالة تشير إلى الأمير الفاضل الذي يحكم المدينة بالقوة والعدالة ، ولكن ليس بالقوة الغاشمة ، وإنما بالقوة العاقلة ، أى قوة الحق ، وكل حاكم يسير على هدى من العدالة ، سوف ترضى عنه زيوس Zeus إله العدالة[1] وهكذا كانت العدالة لها معنى إرادي ، يشير إلى ان العدالة تشتق من إرادة الله ولكن ليس الله بالمعنى الديني (كما فى الديانات السماوية) بل من زيوس Zeus ، والتي تصاغ من خلال إرادة الأمير .

أما العدالة فى شعر هز يود :

وعنده " Themis " كائن سماوي مثل ما هو عند هوميروس ، إلا أنها هنا : " بنت الأرض والسماء وزوج كبير الآلهة " ومستشارته التى يلتزم آراءها ، وقد ولد لهما من هذا الاتحاد ثلاث بنات : إلهه (النظام) ألهه (العدل) Dike وإلهه (السلام) . والهة العدالة : هذه تشكو إلى أبيهما كل تخلف عن مقتضياته ، فينتقم أبوها من الرجل الظالم ، ومن وراء شجرة نسب الآلهة الأسطورية ، هذه تقدم علاقة الآلهة فيما بينهما وعلاقتها بالناس فكرة النظام العالمي .[2]

وتظهر عند هز يود فكرة (الشريعة) nomos التى لم يعرفها هوميروس ويعنى بها ما تشرعه الآلهة ، وهو يرى أن إطاعته خاصة من

---

(1) L.Jones, " The Justice of Zeus " London, 1971, p.p. 18. 22 .

(2) د. محمد بدر ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (القاهرة : دار وهدان للطباعة والنشر ، 1974) صـ 148 .

خواص البشر تميزهم وتسمو بهم فوق سائر أنواع الحيوان ، التي تحكمها (شريعة الغابة) . وبهذا تظهر عند الإغريق منذ البداية الأهمية الأولية للقانون ، ذلك الشيء الإلهي الذي يضع الإنسان فوق الحيوان .

ولكن القانون ظل في عصر هز يود مدرجاً فى التقاليد الدينية والأخلاقية ومختلطاً بالقواعد الاجتماعية التي تكون أعراف الجماعة، ذلك أنه في شعره يمزج بين نصوص عن واجبات العدل ، وعن ضرورة العمل ، وعما ينبغي إزاء الجيران والأصدقاء والأقارب ، وما إلى ذلك من القواعد التى ليس لها شي من الصفة التشريعية لأن قوانين زيوس الإلهية أعلى من التشريعات الوضعية .(1)

ومع بداية أواخر القرن السابع ق . م وحتى القرن الخامس ق . م حدثت تطورات كبيرة فى الحياة اليونانية ، وتغيرات جذرية فى الحياة السياسية ، فمن ناحية استولى على السلطة مجموعة من التجار ، ونشأت مجموعة الأعراف المحلية ، ووقفت حجر عثرة فى مواجهة سياسة الدولة ، ومن ناحية ثانية دب خلاف بين جموع الشعب حول مشروعية مصدر حكم طبقة الأرستقراطيين ، وأساس سلطتهم ومشروعية ما يصدر عنهم من قواعد وأحكام ، وأدى هذا التطور إلى ظهور الاعتقاد بأن ما يصدر مس تشريعات ليس من عند الإله زيوس بل من عند الملوك أنفسهم ، وبهذا ظهرت التفرقة بين القوانين الإلهية والقوانين الوضعية وبين العدالة Dike والطبيعة Phusis .

---

(1) د. فايز محمد حسين ، نشأة فلسفة القانون ، مرجع سابق ، صـ 57 .

ثانيا : التشريع عند السفسطائيين :

ظهر السفسطائيون فى القرن الخامس ق . م ، وأعلنوا رفضهم لكل مثاليات الفلسفة الإغريقية ، وأعلنوا معارضا تهم لكل ما هو ديني ومطلق ، وأعلنوا نسبية كل الأشياء ، وأن الحكم الأول والأخير على الأشياء هو: الإنسان لأنه فى رأيهم " معيار كل شئ " .(1)

بمعنى أن السفسطائيين ركزوا فكرهم حول قضية المعرفة ، وربطوها ربطا وثيقاً بالفرد الإنساني ، فقد كان الإغريق في المرحلة السابقة علي السفسطائيين يعتقدون بأن كل ما هو موجود إنما هو متشكل مسبقاً ، وإن الإنسان ليس بحاجة إلى أن يبدع مثلاً علياً ، بقدر ما هو بحاجة إلى أن يكتشف المثل المعدة بشكل ناجز من قبل . من هذا يصبح واضحاً إلى أى حد كان السفسطائيون : أول من أكتشف قيمة الإنسان وفاعليته وأول من سعى إلى تحريره من كافة القوى المجهولة ، التي كان الإيمان بها يحول دون نمو قواه العقلية وتطوره . وهذا التحول على درجة كبيرة من الأهمية ، فإذا كانت الفضائل المذكورة موزعة بين الناس على قدم المساواة ، فإنه سيترتب على ذلك نتيجة هامة وهى : أن الإنسان لا يعود يقع تحت رحمة الأعراف والتقاليد التي تجعله يتجمد عند حدود معينة .(2)

وهذه هى مجمل أراء السوفسطائيين عن القانون :

1 ـ إن القانون ككل الأشياء – أمر نسبي ومتغير يختلف من زمان إلى زمان ، ومن مكان الي مكان ولهذا ينادون بإهدار القوانين ،

---

(1) د. محمد كريم ، تطور الفكر الفلسفي و السياسي من مصر القديمة وحتى الإسلام ط1 (بيروت : المكتبة العصرية ، 1994) صـ 71 .

(2) د. فايز محمد حسين ، نشاة فلسفة القانون ، مرجع سابق ، صـ 58 .

ويحرضوا الشعب على عدم احترامها وقد عبر بروتاجوراس (480 – 411 ق . م) عن هذه النظرية أصدق تعبير .

2 : نفوا فكرة القانون الطبيعي ، وبوجه عام الأساس الطبيعي للعدالة ، لأنهم فصلوا بين الطبيعة والقانون – كما سبق أن ذكرنا – مستندين فى ذلك إلى حجة مفادها أن العدالة فى تنازع مستمر وتام مع الرغبات الخاصة لكل فرد ، لأن كل فرد يقدر العدالة وفقاً لمصلحته الذاتية ، وحتى لو فرضنا وأمكننا القول بان العدالة لها أساس طبيعي ، وأنها مفيدة للأفراد فإنه فى الواقع تلك المزايا تخص مجموعة معينة من الأفراد ، وبالتالي فإن القانون الطبيعي ما هو إلا مجموعة القواعد التي تحقق المزايا لقدر معين من الأفراد دون الآخرين ، وبالتالي فهو ليس بقانون عالمي ، ومن ثم لا يمكن تطبيقه بصوره عامة ، حتى ولو فى داخل نطاق مجتمع معين . [1]

3: كما تنفصل الطبيعة عن القانون، كذلك ينفصل القانون عن الدين، وكل المفاهيم الميتافيزيقية ، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بظروف الواقع الاجتماعي وظروف الإنسان ، فلا يعد القانون صادراً عن الآلهة ، وإنما هو مجرد اختراع بشرى أوجدته الحاجة البشرية ، وقابل للتغيير وفقاً للإرادة الإنسانية .

4: وكان من آرائهم أن مبدأ السلطة يتعارض مع طبائع الأشياء ، وما من سلطة إلا وكانت طاغية ، ولهذا دائماً كانوا ينادون بالثورة على الحكام ، ولذلك كانوا يثيرون قلاقل كثيرة حسب ما يشهد التاريخ السياسي اليوناني .

---

(1) د. فايز محمد حسين ، نشاة فلسفة القانون ، مرجع سابق ، صـ 60 – 61 .

5) يرجع الاختلاف بين القوانين فى نظر السفسطائيين - ليس إلى اختلاف الظروف والحاجات ، وإنما إلى اختلاف الآراء والأهواء .[1]

مـن ذلـك يتضـح أن هنـاك تقاربـاً كـبيراً بـين فلسـفة السوفسطائيين، وعقلانية القرن الثامن عشر الميلادي ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يتضح أن بذور الوضعية القانونية أنبتت في أرض الفلسفة السفسطائية ، وأثمرت فيما بعد فى القرن التاسع عشر .

ويجدر بنا أن نأخذ نموذج تطبيقي على شخصيات من السفسطائيين، لإبراز هذه الآراء بصورة أكثر توضيحاً، وهو بروتاجوراس .

أ - **بروتاجوراس (480 – 411 ق . م)**[*]

عبر بروتاجوراس عن فكرة السوفسطائيين عن المعرفة ، والتي حددت نظريتهم عن القانون . ذلك أنهم يرون أن الحق والخير والعدل كل أولئك أمور نسبية ، لأن لكل إنسان طريقته الخاصة فى رؤية الأشياء وفى معرفتها ومن ثم " فلا يمكن أن يقوم علم حقيقي موضوعي صحيح علي نحو مطلق " وعلى هذا يكون العدل هو ما اعتبره الإنسان عدلاً - لا ما هو عدل فى حقيقته .

---

(1) د. فايز محمد حسين ، نفس المرجع ، صـ 62 .

أيضاً د. عبد المجيد الحفناوى ، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، مرجع سابق ، صـ 380 .

(*) يمثل بروتاجوراس مظهرا هاما من مظاهر التعليم والثقافة فى أثيناً ، وقد ألف كتب كثيرة أهمها : كتاب (عن الحقيقة) ، الذي قال فى مقدمته أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، وبقيت بعض النصوص من كتابة (عن الإلهة) أنظر د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال ، مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من انبادوقليس حتى أفلوطين ط1 (الإسكندرية : دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر ، 2004) صـ 60

إن الإنسان العام هو الصوت الذي كان يردده السوفسطائيون دائما ، فقد بين بروتا جوراس أن الذات التى تؤسس القانون للمجتمع ، يجب أن تكون الذات الجماعية . ولذلك يتعين على كل فرد الخضوع إلى المعيار الذي تصفه الجماعة ، دون أن يعني ذلك أن المعيار نفسه يجب أن يطبق فى كل جماعة كيفما كانت ، إذ أن ما هو مناسب لهذه الجماعة قد لا يكون مناسباً لجماعة أخرى .(1)

وبهذا فتختلف القوانين باختلاف الناس ، والخطير في الأمر أن الاختلاف ليس مرتبطاً باختلاف الظروف والحاجات ، وإنما هو مرتبط باختلاف الآراء والأهواء والظاهر أن هذه المدرسة قد كانت تحت تأثير واقع عاصرها ، وهو (واقع القوة) التي كانت تطبقه " أثينا " فى علاقاتها بحلفائها في حلف ديلوس فهي فلسفة استعمارية ، وليس من شك في أن هناك كذلك فى الكلام على الأنانية ، وحرص الإنسان على ما فيه نفعه خلطا بين الواقع الفردي وبين النظام العام ، الذي يشترك فيه الناس ويقوم عليه العدل والقانون .(2)

وسنرى كيف يفيد سقراط من هذا ليقيم وتلاميذه من بعده ، مدرسة تصل ما بين الطبيعة والعدل وتربط بين الأخلاق والقانون .

ثالثا : فلسفة التشريع عند سقراط :

أحدث سقراط ثورة فى نظرية المعرفة ، حيث نادي بوحدة المعرفة عند كل الناس وارتباط المعرفة بالفضيلة ارتباطاً وثيقاً ، ودعاً الإنسان إلى التأمل في أعماق نفسه ليكتشفها ويعرف طريق الفضيلة .

---

(1) د. محمد كريم ، تاريخ الأفكار الفلسفة والسياسية ، مرجع سابق ، صـ 76 .

(2) د. محمد بدر ، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، مرجع سابق ، صـ 151 .

أيضاً : د. الفتاح مصطفى غنيمة ، نحو فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، صـ 68 .

ويتمثل الأثر الأكبر لسقراط في أنه جعل الإنسان والأخلاق والفضيلة ، أساساً للقانون وفى نفس الوقت أوجب على الإنسان احترام القانون حتى ولو كان ظالماً ، لأن الفضيلة تفرض على الإنسان احترام النظام ، وبهذا عادت للقانون مكانته بعدما أهدرها السفسطائيون .

بالإضافة إلى بيانه الأساس الديني لفكرة القانون الطبيعي ، وذلك في الحوار الذي دار بينه وبين هيباس عندما قال : هل تعرف ياهيباس أن هناك قوانين غير مكتوبة ؟ تلك القوانين التي تسود العالم بأسره ، هل تستطيع القول بأن الناس هم الذين وضعوها ؟ من المستحيل أن يكونوا قد اجتمعوا كلهم فى مكان واحد ، كما أنه من المستحيل أن يتكلموا لغة واحدة ، إذن فمن ذا الذي وضعها ؟ قال سقراط : إنها الآلهة التي أملتها على البشر.[1]

وبهذا يكون الدين قد دخل والأخلاق مرة ثانية ، في إطار فلسفة القانون بعدما انفصلا عن بعضهما عند السفسطائيين .

وبذلك يكون سقراط قد ميز بين نوعين من القوانين : القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة ، الأولي قوانين إلهية كلية شاملة ، وأنها من صنع الآلهة فقد نقشتها الآلهة فى قلوب البشر ، وهى تحمل فى ذاتها عقاب من يخالفها . والثانية قوانين بشرية : وإن كانت مستمدة من القوانين الإلهية ، إنها صورة أو نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة ، ولهذا استقت القوانين الشعبية عظمة وقدسية من عظمة نموذجها الإلهي وقدسيته، وبذلك يعيد سقراط قدسية القوانين التى هدمها السفسطائيون[2] وقبل الحديث عن التشريع عند أفلاطون وأسطو ،

(1) د. فايز حسين ، نشأة فلسفة القانون ، مرجع سابق ، صـ 63 ، 64 .

(2) د. حربي عباس عطتيو ، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان ، مرجع سابق ، صـ 277 .

لابد من وقفه مع من أدلى بدلوه في موضوع التشريع وهما إيزوقراط واكزينوفون وانطيفون :

رابعا : فلسفة التشريع عند ايزوقراط :

أنقسم خصوم أثينا خلال الاضطرابات التي عصفت بها في أواخر القرن الخامس ق.م وهذه الاضطرابات بسبب نظام الحكم الديمقراطي في أثينا ، والذي لم يمنح البحارة والضباط وبناه السفن ومجهزوها دور فى حكم البلاد ، رغم أن أثينا هى إمبراطورية بحرية ، وأن هولاء هم الذين يؤمنون للحاضرة قوتها أكثر من النبلاء (الأشراف) . إضافة إلى أن هذه الديمقراطية تستخدم الكبار من أجل كفاءتهم ومكانتهم ، دون أن تمكنهم من الاستفادة لأنفسهم ، وذلك بفضل المداولات التي تتخذ فيها جميع القرارات لصالح الشعب بفضل العدد ، كل هذا أدى إلى ظهور الخصوم الذين انقسموا قسمين : فبعضهم نادي بقلب جذري للنظام ، وهو حل يرضى النظريين إلا أنه لا يستطيع البقاء ، ونادي آخرون : بإصلاحات حذرة متأنية وهذا هو الأمر الواقعي لدى المحافظين المعتدلين .(1)

وكان إيزوقراط يمثل نوعاً ما الفئة من المحافظين، الذين كانوا على استعداد لتقبل مبدأ الديمقراطية ، فأخذوا يفتشون في التاريخ عن نقطه التوازن حينما بلغت الديمقراطية درجة كمالها قبل أن تبدأ بالتقهقر ، وكانت بحوثه ترتكز على الفكرة الشائعة بأن الدساتير تتطور ، إلا أنه من الممكن إلغاء هذا التطور أو جعله يتقهقر . وعرض أمثلة ديمقراطية صولون وديمقراطية كليستثين المعاد بناؤهما

---

(1) جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 26 .

من العدم ، واقترح إيزوقراط إعادة النفوذ إلى المستحقين فى الدولة ، والحد من المساواة العددية بمساواة انتقائية تعطى لكل ما يستحقه ، وإعادة الأهمية والفعالية إلى مجلس الأعيان Areopage الأرستقراطي الذي يسهر على النظام ، واستبدال القرعة بالانتخاب .

مجمل القول أن إيزوقراط كان يتمنى ديمقراطية من حيث المبدأ ، يكون فيها الشعب حسب قوله هو الدكتاتور (والناس الشرفاء) هم الخدم ، وبقول أخر ديمقراطية يمارس فيها الشعب سيادته عن طريق الانتخاب ، ويتولى فيها الأعيان الشئون العامة .[1]

خامسا : فلسفة التشريع عند اكزينوفون :

اختلف اكزينوفون عن ايزوقراط اختلافاً تاماً ، رغم انه هو الآخر تلميذ سقراط فقد هاجم الديمقراطية الأثينية ، إلى المساواة المطلقة بين المواطنين في الحقوق العامة .[2]

حيث تكون النتيجة التي لا محيص عنها إلا تستقر قاعدة وإلا يستقيم نظام إذ كل يعتقد – دون أن يكون قد حصل شيئاً – انه يعرف كل شئ .

ويقيم اكزينوفون على هذا رأيه في التشريع ، إذ يأتي في أحد كتبه بحوار حول ما تفرضه الكثرة على الأغنياء – بغير أن تنال موافقتهم – أن يكون تشريعاً أم عملاً من أعمال القسر ؟ ويأتي بإجابة للسياسي الديمقراطي الكبير بركليس تؤكد أن ما لا يقوم إلا على القوة لا يكون تشريعاً بل عملاً قسرياً . ويستهدف اكزينوفون بهذا

---

(1) جان توشار ، نفس المرجع ، صـ 27 .

(2) ارنست بار كر ، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق ، صـ 179 .

الحوار إبراز انه فى ديمقراطية يكوم زمام الأمر فيها إلى العامة تفعل ما تشاء يعلو تهور الجمهور على حكمة العقلاء.[1]

وكذلك يرى ما يصدره الحاكم المستبد ، دون أن يعمد إلى الاقتناع به لا يصبح أن يسمى تشريعاً ، ولا تتغير الحال عنده إذا تولى الأمر قلة من المواطنين عملت ضد رأي الكثرة ، ويبدو من هنا أن اكزينوفون كان يفهم التشريع لا على أنه عمل يستهدف به إعماله مقتضى العدل موضوعياً ، وإنما على أنه اتفاق لا يجوز إلا بإقناع المخاطبين به .

وكان لأصالة تقسيمات أكزينوفون للنظم السياسية وتعريفة لكل منها أثر عميق على من تعرضوا لهذا الموضوع من بعده وهو يرتبها على النحو التالي :

الديمقراطية: الشعب Demos يحكم ويجوز فيها أن يشغل مناصب الدولة جميع المواطنين .

البلوتوقراطية: الأغنياء ploutol فقط هم الذين يجوز لهم شغل المناصب العامة .

الأرستقراطية: الأعباء العامة ينهض بها قله هم الأفضل بما يتوافر لهم من مقتضيات يفرضها التشريع وسنه السالفين .

الملكيـــــة: وهو النظام المثالي عند اكرينوفون كما سبق أن ذكرنا - وفيه واحد فقط يحكم على غير معنى الوراثة ، مباشراً سلطته على نحو دستوري أى يطابق القانون .

---

(1) د. محمد بدر ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مرجع سابق ، صـ 174 .

الحكم الاستبدادي : سلطة غير دستورية لشخص لا يخضع للقانون ، وإنما هو يفعل ما يشاء، ولا يحفل برضا الشعب،

وإذن فالفيصل بين النظام الملكي وبين الحكم الاستبدادي هو احترام القوانين ، ورضا الشعب فى النظام الأول .(1)

وكانت كلماته أكبر دلالة على تأكيد هذا المعنى فهو يقول : الملك هو الذي يحكم بموجب الدستور وبموافقة الشعب ، أما المستبد فهو الذي لا تستند سلطته لا إلى القوانين ولا إلى الرضي الشعبي : هذا العرف السائد المختلف عما كان عليه التطبيق الفعلي ، كان يهدف إلى إعادة الاعتبار إلى الملكية.(2)

سادسا : فلسفة التشريع عند أنطيفون :

شغل أنطيفون كثيراً فى كتاباته السياسية بموضوع (القانون)، ومكانته فى الدولة وفى تنظيم حياة البشر السياسية والاجتماعية ، وتتضمن القطعتان المكتشفتان فى كتابة (عن الحقيقة) رؤيته الثاقبة ، حول التمييز غير المسبوق بين ما يسمي (القانون الوضعي): أى ذلك القانون الذي يضعه المشرعون ، ويخضع له مواطنو أى دولة ، وبين ما يسمي (بالقانون الطبيعي) أو ما يسميه هو (بقواعد الطبيعة التى تسرى على الإنسان ، كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة ، هذا التمييز الذى أصبح منذ مطلع العصر الحديث وخاصة عند جر وتيوس (1583 – 1645م) وفلاسفة العقد الاجتماعي منذ هو بز أصبح

(1) د. محمد بدر ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مرجع سابق ، صـ 175 ، 176 .

(2) جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 28 .

حجر الزاوية فى الفلسفة السياسية الحديثة. [1] ووصف انطيفون القوانين الوضعية بأنها قوانين ممكنة .

ووصف القوانين الطبيعية بأنها قوانين ضرورية . ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة ، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق ، أما قوانين الطبيعة فهي تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها .

وكثيراً ما تتعارض عند أنطيفون القوانين الوضعية والقانون الطبيعي يقول: ذلك أن الشرائع مكتسبه طارئة . وقوانين الطبيعية ضرورية لا غنى عنها ، لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنحو الطبيعي ، والأمر فى القوانين الطبيعية بالعكس . [2]

ويستدل أنطيفون على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها ، من ظاهرة الأثر الذي يشبه العقاب ، الذي يلحق من يخالف الطبيعة فيقول : إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب أما إذا أنكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها. وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يختفي عن الناس ، ولن يزيد إذا رآه جميع الناس . ذلك لأن الضرر الذي يصيبه لا يرجع لى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال . [3]

وينتقد أنطيفون القوانين الوضعية اليونانية ، ومناقضتها للقوانين الطبيعية ، وهاهو النص يتضمن تلك النتائج الهامة **يقول انطيفون :**

---

(1) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي جـ2 ، مرجع سابق ، صـ 65 .

(2) د. أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها (القاهرة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، 1998) صـ 127 ، 128 .

(3) د. أميرة حلمي مطر ، نفس المرجع ، صـ 128 .

إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم ، أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم ، وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الأخر، تصرف المتحضرين بل المتبربرين ، مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه ، سواء كانوا يونانيين أم متبربرين ، وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر ، فلا يختص أحدنا بأي مزية من هذه القوى الطبيعية يونانياً كان أم بربرياً ، فنحن جميعاً نستنشق الهواء من الفم والخياشيم وكلنا يتناول الطعام باليد[1] وبهذا نجح أنطيفون فى إدراك أن ثمة قانوناً طبيعياً يختلف مع قوانين البشر الوضعية . فالقانون الطبيعي من أصل إلهي ، وهو الأكثر تحقيقاً للعدالة وهو الأكثر تعبيراً عن الطبيعة الأصيلة للبشر والمساواة بينهم .[2]

سابعا : التشريع في أثينا :

سبق أن ذكرنا أن أهم تطور شهدته الفلسفة اليونانية فى القرن الخامس ق . م هو ظهور السفسطائيين وسقراط، الذين جعلوا من الإنسان وقضاياه محور تأملاتهم وشغلهم الشاغل .

والسبب المباشر فى التحول إلى الاهتمام بالإنسان، هو ما شهدته دول المدن اليونانية في ذلك الوقت ، من تحول في نظم حكمها إلى الحكم الديمقراطي .[3]

(1) د. مصطفي النشار ،تاريخ الفلسفة اليونانية ،جـ2 ،مرجع سابق ، صـ68 .

(2) د. مصطفي النشار ،نفس المرجع ،صـ83 .

(3) د. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي جـ2، مرجع سابق، صـ17، 18.

وإذا ذكرت الديمقراطية ذكرت أثينا . وتعود قصة ظهور الديمقراطية فى أثينا إلى عصر واحد من أعظم رجالها وهو صولون ، ولكن قبل الحديث عنه يجدر بنا أن نتوقف مع التشريع قبله والذي يتمثل في درا كون :

كان الفكر السياسي قبل صولون ، في طور الإيحاءات الشعرية والأساطير التاريخية . وكانت التقاليد والعادات تمثل القواعد الراسخة ، التي تحكم العلاقات الاجتماعية والسياسية ، وانقسم المجتمع إلى طبقة متحكمة فى مصادر الثروة الاقتصادية والسلطة السياسية ، وأخري خاضعة لها لا تملك شيئاً . وفى ظل ذلك لم تكن هناك تشريعات قانونية ، أو محاولات للتعرض للظاهرة السياسية فى المجتمع .

لذلك يعتبر ما قام به صولون بداية لنشر الفكر السياسي من ناحية ، ومن ناحية أخرى التعرض لظاهرة السلطة بالبحث والتحليل ، ومحاولة وضع الحلول وما ينشأ عنها من مشاكل ، إذا ما بقيت مختارة فى أيدي فريق دون آخر ، من طبقات المجتمع .(1)

وكانت التشريعات السابقة على تشريعات صولون ، التي تنظم السلطة بين الحاكمين والمحكومين ، هي تشريعات درا كون وهو: مشرع أثيني كتب العادات المألوفة وصاغها فى شكل قوانين حوالي سنه 624 ق . م .

---

(1) د. بكر مصباح تنيره ، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، صـ 166.

1 ـ مدونه درا كون :

أصدر درا كون هذه المدونة ، كجزء من حركة الإصلاح الاجتماعي ، التى عمل على تحقيقها فى أثينا . فقد حدث تطور اجتماعي واقتصادي وسياسي فى كل المدن الإغريقية ، بدأت معالمه تكتمل منذ القرن السابع ق . م فبعد أن اندمجت القبائل في بعضها ، وتكونت منها الدولة فى شكل مدينة ، انحصرت السلطة فى يد الملك، ويعاونه مجلس من شيوخ العشائر، ومجلس شعب من المواطنين الأحرار.[1]

ظروف إصدار المدونة

فى أثينا وفى القرن الثامن ق . م فقد الملك سلطاته الأمنية ، ولم يبق له سوى مظاهر السلطة الدينية ، وانتقلت السلطة الفعلية إلى قلة أرستقراطية من الأشراف احتكرت الثروة وسيطرت على الأراضي الزراعية . وقد أدى هذا الوضع إلى احتكار هذه القلة للعلم بالقانون وتفسيره فضلاً عن تطبيقه ، وهو ما كان يؤدى إلى تطويعها بما يتمشى مع مصالحها وأهوائها ، وقد ترتب على ذلك أن أرهق كاهل صغار المزارعين ، الذين باعوا أراضيهم ووقعوا فى الاسترقاق بسبب ديونهم .

وما أن ازدهرت التجارة حتى تكونت طبقة من رجال الأعمال والتجار، وتزايدت قوتها ، حتى نافست طبقة الإشراف ، ومن ثم بدأ الصراع بينهما على السلطة وازدادت رقعة الصراع ، حينما احتدم الخلاف بين الأغنياء والفقراء ، الذين طالبوا بدورهم بتحقيق المساواة الاجتماعية .[2]

---

(1) د. صوفى حسن أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1988) صـ 137

(2) د. أحمد إبراهيم حسن ، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، صـ 189 ، 190 .
أيضاً : د. عادل بسيونى ، التاريخ العام للنظم والشرائع (الإسكندرية : مطبعة الإسكندرية ، 9 ، 1991) صـ 64 .

وهكذا ظهر المصلحين الاجتماعين فى المدن الإغريقية ، وتمكن بعضهم من الانفراد بالسلطة اعتماداً على التأييد الشعبي لهم وعلى القوة العسكرية ، وكان هؤلاء يتولون السلطة بالمكر والدهاء ، وبالقدرة على إقناع الجماهير ، وعن طريق القوة فى بعض الأحيان . وانفراد المصلحين بالسلطة على هذا النحو ، أدى فى النهاية الي سيادة الحكم الديكتاتوري ، بدعوى الإصلاح والإنقاذ وخلال القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد ، شهدت كل المدن الإغريقية أمثال هؤلاء الحكام ومنهم درا كون وصولون من بعده .

الهدف من المدونة :

كان درا كون يهدف أساساً إلى: إشراك الشعب بجانب الأرستقراطيين من الأشراف ورجال الأعمال فى السلطة، كما استهدف أيضاً نشر قواعد القانون ، حتى تطبق على الجميع دون تمييز تحقيقاً للمساواة . وقد كانت هذه الخطوات الصادرة من حاكم منفرد ، هى التي مهدت الطريق بعد ذلك نحو الديمقراطية اليونانية القديمة . (1)

مضمون المدونة :

نصت المدونة فى أولى فقراتها على أهمية تمجيد الآلهة ، وهو مسلك تقليدي لا يعنى أكثر من الاحترام الشكلي للديانة ، لأن المدونة لم تتضمن فى الواقع أى نصوص منقولة عن الأحكام الدينية .

أما مضمون المدونة فإن الملاحظ فى شأنه ، أنه يحتوي على الكثير من العادات والتقاليد العرفية ، التي كانت سائدة بعد إعادة

---

(1) د. هشام على صادق ، د. عكاشة محمد عبد العال ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (بيروت : الدار الجامعية ، 1988) صـ 219 .

صياغتها على نحو واضح لا يقبل التأويل لصالح فئة أو أخرى . كما أدخلت بعض التعديلات على الأعراف السائدة لهدف تحقيق المساواة بين الناس ، سواء من خلال وحدة القانون المطبق عليهم أو وحدة القضاء المختص بنظر منازعاتهم .[1] وأكثر من ذلك فإن المدونة قد حققت المساواة السياسية بمنع احتكار الإشراف لعلم القانون أو القضاء . فقد نقل درا كون سلطات القضاء إلى الدولة ، بدلاً من رؤساء العشائر.

وتميزت أحكام القانون الجنائي فى هذا القانون ، بطابع القسوة والشدة بدرجة أن درا كون صار مضرب الأمثال فى قسوته .[2]

ولكنها تميزت بوضع عقوبات محددة للأفعال المعاقب عليها وأدخلت فى الاعتبار القصد الجنائي للفاعل من جرائم القتل فاختفت عقوبة القتل العمد عن غير عمد .

2 ـ مدونه صولون :

أصدر صولون هذه المدونة عام 594 ق . م وكان وقتها حاكم أثينا ، وصدرت بعد مضى عشرين عاماً على وجه التقريب من صدور مدونه درا كون ، وذلك بناء على طلب عامة الشعب .[3]

وكان الهدف من إصدار المدونة : التخفيف من تشدد مدونه درا كون من ناحية وتمكين عامة الشعب من الاشتراك فى مناصب الحكم من ناحية أخرى . وكان الهدف الأساسي هو: تحقيق أكبر قدر من المساواة ، التي حاولت مجموعة درا كون تحقيقها من قبل ،

---

(1) د. صوفى حسن أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مرجع سابق ، صـ 149 .
(2) د. أحمد إبراهيم حسن ، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية القانونية ، مرجع سابق ، صـ 191 .
(3) د. صوفى أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مرجع سابق ، صـ 111 .

أى أنها كانت تهدف إلى استكمال الإصلاح الاجتماعي ، الذي بدأه دراكون خاصة وأن الأشراف قد وضعوا العقبات فى سبيل تنفيذ قانون دراكون .

وقد تولى صولون السلطة بنفس الطريقة التى تولى بها دراكون، أى بتأييد من الشعب رغم انتماءه إلى الإشراف . وقد صدرت هذه المدونة فى ثوب ديمقراطي أسوة بسابقتها ، كما أنها هي الأخرى لم تتأثر بتعاليم الدين .[1]

مضمون المدونة :

لم تشتمل المدونة على كل القواعد القانونية ، فالكثير منها وخاصة المعاملات التجارية ، ترك أمرها للعرف ، حيث وجدت مجموعة من القواعد المستقرة الواضحة . ومن ناحية أخرى أخذت المدونة بكثير من القواعد العرفية السابقة عليها بعد إدخال التعديلات التي تلائم الإصلاح الاجتماعي ، وهذه التعديلات كانت ذات طابع اقتصادي وسياسي واجتماعي .[2]

ويمكن تقسيم مشروعات صولون الإصلاحية إلى قسمين :

القسم الأول : ويستهدف التوفيق بين مصالح الأرستقراطية ، والطبقة الصاعدة من التجار، حيث ربط صولون بين الثروة والحقوق السياسية ، فأصبح دخل الفرد هو الذي يحدد مدى تمتعه بالحقوق السياسية .

---

(1) د. هشام على صادق ، د. عكاشة محمد عبد العال ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مرجع سابق ، صـ 222 .

(2) د. صوفى أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مرجع سابق ، صـ 141 .

القسم الثاني : ويستهدف طبقة العامة ، بمعنى أنها إصلاحات ذات طابع اجتماعي ، فقد كانت الأراضي مرهونة بسبب ديون أصحابها ، ففك الرهون وألغي الديون وأعاد الأراضي لأصحابها ، بعد ان أعاد إليهم الحرية ، التي سلبوا إياها بسبب الديون .[1]

كما أتاح الفرصة أمام الجميع للمشاركة فى الحكم . وقد فعل صولون ذلك بان أحصى الثروات ، وجعل الطبقة الأولي من المواطنين الذين يبلغ إيرادهم خمسمائة مديم أو غلالا أو سوائل ، وجعل الطبقة الثانية ممن يملكون قوت حصان ، أو ثلاثمائة مديم وأطلق على أبنائها الفوارس او هيباداتيلونت Hippadattantes – **أما الطبقة الثالثة :** فجعلهم ممن يملكون مائتي مديم ، وأطلق عليهم لقب الزوجيتاس (The zeugitae) . أما من يملكون أقل من مائتي مديم فهم يمثلون الطبقة الرابعة والأخيرة ، وأطلق عليهم (الثيس Thetes) وقد حرم عليهم الاشتغال بالقضاء ، ولم يجعل نصيبهم فى الحكم ، إلا حق التصويت فى الجلسات والأحكام .

أنشأ صولون مجلس شيوخ الحكم(الأريوباجوس Areopagus) الذى ألفه ممن تولوا منصب حاكم أو ممن كانوا يسمون (بالأراكنه Archons) وقد كان هو نفسه واحد منهم ، ومن ثم كان عضوا فى مجلس شيوخ ، وقد اختص هذا المجلس بالإشراف العام على الدولة وصيانة القوانين . لأن التشريع الأول الخاص بإلغاء الديون قد أوجد فى الشعب روح الحرية و الكبرياء .

---

(1) د. أحمد محمود صبحي ، فى فلسفة الحضارة الإغريقية (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، 1977) صـ 52، 53 .

وكون مجلسٌ أخر (البولي) مؤلفاً من أربعمائة عضو ، يمثلون القبائل الأربعة عن كل قبيلة مائه عضو ، واختص هذا المجلس بالنظر فى القضايا والمشكلات قبل عرضها على الشعب ، وقد حرم صولون على الجمعية العمومية ، النظر فى أى مسألة لم يفحصها ذلك المجلس .(1)

وأعطى صولون البولي حق إصدار القوانين ، بحيث يكون لها القوة والنفاذ مباشرة وذلك فى حالات خاصة جداً ، وكان يسمح لمواطني الطبقات الثلاث الأولى بعضوية المجلس ، ولم يستثنى من دخول المجلس إلا الطبقة الرابعة المعدمة ، أما الجمعية العمومية (الاكليزيا) التي كانت من بقايا العصر الهومرى ، فلم تكن لها أى شأن سياسي فى اتيكا ، لكن صولون أعاد إليها الحياة ، ومنحها كثيراً من الاختصاصات التى أهمها : حق استجواب الموظفين ومحاكمتهم ومؤاخذتهم عند إدانتهم ، ومناقشة التقديرات التى يتحتم على الاراخنة تقديمها عند نهاية مدة خدمتهم . ومعنى هذا أنه أصبح لطبقة الثيتس (الرابعة) حق عضوية هذا المجلس ، كما كفل للعامة ، الإشراف على موظفي الدولة محققا أبلغ صور الديمقراطية .(2)

أما فى المجال القضائي : فقد أسس صولون محكمة شعبية عرفت باسم الهليايا (Heliaia) وجعل أعضائها هم كافة أعضاء الاكليزيا البالغين الثلاثين من العمر واختصت هذه المحكمة بنظر

---

(1) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، جـ2 مرجع سابق ، صـ21،20 .

أيضاً : د. عادل بسيونى ، التاريخ العام للنظم والشرائع ، مرجع سابق ، صـ65 .

(2) د. عاصم حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 165 .

أيضاً : د. أحمد محمود صبحى ، فى فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 54،53 .

كافة القضايا ماعداً قضايا الخيانة والقتل ، وكانت تتفرع إلى هيئات صغيرة متخصصة ، ولم يكن صولون موفقاً فى تأسيسها حيث الحق فى مكان القضاة فئات لا تحسن تقدير الأمور ، ولا تتحكم فى ضبط عواطفها ، والتقيد ببنود القوانين . (1)

وكان نظام الاقتراع الذي ابتدعه صولون ، لاختيار موظفي الدولة نظر إليه الناس على أنه قرار الإله ، أما سولون فقد أراده أن يكون ضمانا لسلامة اختيار الموظفين ولكنه أخذ الحيطة من أن يقع الاقتراع على موظف غير كفئ ، فأقام نظام الانتخاب جنباً إلى جنب مع نظام الاقتراع ، فقرر أن تختار القبائل الأربع مرشحيها لوظائف الارخون وأن يجرى اختيار الأراخنة التسعة ، من بين هؤلاء المرشحين بالاقتراع الحر .

أما فى الناحية الاقتصادية : فقد عمل صولون على إنعاشها ، بتشجيع الصناعات المختلفة واجتذاب الصناع المهرة من خارج اتيكا إليها ، كما عمل على تنشيط التجارة الخارجية ، ولتحقيق أهدافه فقد الغي العملة القديمة، التي كانت تستخدمها اتيكا وكانت عملة ثقيلة، واصدر عمله جديدة أقل فى الوزن وقد أصاب صولون بهذا هدفين:

الأول : إنه أصبح فى إمكان اتيكا الاتجار مع المدن التجارية الغنية ، أمثال إريتريا وخالكيس والتعامل فى أسواق (أيونيا الغنية)

الثاني : إنه كان فى تخفيض وزن العملة ، تخفيض للديون القائمة بطريقة تلقائية لأن هذه الديون القديمة سددت بالعملة الجديدة الخفيفة الوزن ، والتي مكنت معظم الموظفين من سداد ديونهم

---

(1) **E . Barker, Greek political theory,** Plato and his predecessars (London : Methean jco .1951) p.78 .

للدولة. كما نادى بتحذير تصدير القمح خارج اتيكا لأهميته[1]
إلى جانب إصلاحاته الاقتصادية ، كان لصولون إصلاحات اجتماعية ذات أهمية كبيرة حيث : وضع التشريعات التي حررت الفرد من سلطة الأب فى الأسرة والتي كانت تخول لهذا الأب حق التدخل فى زواج أفراد أسرته ، بل وقتل من يريد منهم . كما أنها نظمت نظام الوارثة وتقسيم الثروات الموروثة ، وسمح لمن لم ينجب نسلاً أن يوصى بأمواله لمن يشاء بدلاً من أن تستولي عليها الدولة . كما أوجدت تشريعاته نوعاً من التكامل الاجتماعي فى نطاق الأسرة والمجتمع ، ولقد كانت من أهم تشريعات صولون فى تنظيم الوضع الاجتماعي فى (أثينا) هو منح بروليتاريا المجتمع الاتيكي الحق فى عضوية الجمعية العمومية (Eclesia) ومنحهم كذلك حق العمل كملحقين فى المحاكم العامة ، وبذلك أعاد تقسيم بناء السلم الاجتماعي فى أثينا ، طبقاً لما تمتلكه كل طبقة من أموال .[2]

وبهذا التشريعات حاول صولون إقامة التوازن بين طبقات المجتمع. ولقد حدد هدفه من هذه التشريعات بقوله : فى القرارات الأخيرة يتعذر أن ترضى الناس جميعاً وإن كان يجب أن تتوخى ذلك ، لقد أعطيت الشعب (الديموس) كل ما يحفظ كرامته لا أكثر ، كما حرصت ألا أجعل الأغنياء تقاس ضمائرهم من ارتكاب المظالم وبذلك بسطت ذراعي على كلتيهما - الأغنياء والفقراء - لم أسمح لأحدهما أن

---

(1) د. عاصم حسين ، الدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 161 .

(2) د. أحمد محمود صبحى ، فى فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 54 .

أيضاً : د. أحمد إبراهيم حسن ، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، مرجع سابق ، صـ 192 ، 193 .

يعطى على حساب العدالة وإنما تحسن طاعة الشعب لرؤسائه ، إذا لم يشتد عنفهم أو يزيد عن الحد اللين معهم فالشعب كالفرس يجب ألا يغالى الفارس فى قبض اللجام أو إرساله ، ولما سئل هل سن للأثينين أصلح التشريعات عموماً ؟

أجاب : بل شرعت لهم أصلح ما ينفع لهم وهو بذلك لم يعبر فحسب عن أن التشريع إنما يصلح بقدر ما يلائم مجتمعه ، إنما أكد كذلك وضعيه تشريعه ، إذ كان غيره من المشرعين أمثال ليكرجوس ومينوس وحمورابي فى مجتمعات أخرى يزعمون أن تشريعاتهم وحي سماوي . أما صولون فقد عبر عن روح الحضارة الإغريقية فى استبعاد الدين عن مجال التشريع ، وإنما هى قوانين وضعية لا يد عي مشرعها أنها إلهية أو ثيوقراطية .[1]

وعلى الرغم من أن إصلاحات صولون كانت النواة الأولى لوضع أسس النظام الديمقراطي إلا أن اكتمال هذا النظام قد مر ببعض العراقيل ، فقد انقسموا حول إصلاحات صولون إلى ثلاثة أحزاب وهى :

1) حزب السهل : وتشكل من سكان السهل تحت قيادة ليكورجوس lycurgus

2) حزب الساحل : وتشكل من سكان الساحل تحت قيادة ميجاكليس بن القمايون Megaclisth son of alcmaeon

---

(1) د. أحمد محمود صبحى ، فى فلسفة الحضارة الإغريقية ، مرجع سابق ، صـ 55 .
أيضاً : د. صوفى حسن أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، الجزء الأول ط 1 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1997) صـ 150 .

3) حزب الجبل : وتشكل من عامة الناس والفقراء **Thethets** من سكان الجبل تحت قيادة بيزيستراتوس **pisistratus** (1)

3 - بيز ستراتوس

مر الفكر السياسي اليوناني بحالة ركود بعد عصر صولون ، ويرجع ذلك إلى جمود الحياة السياسية فى أثينا فى ظل حكم الطغاة . (2)

وبيزستراتوس أحد الطغاة الذين استولوا على الحكم بالحيلة والقوة ، إلا أنه فعل ذلك أيضاً بتأييد شعبي ساحق ، ذلك لأنه كان فى مخاطبته للجماهير جذاباً وعطوفاً ، كما كان عوناً للفقراء ومعتدلاً مع الأعداء . وقد استطاع أن يستول على الحكم فقد قام فى بداية حياته بثلاثة انقلابات قبل أن ينجح طاغياً ، بدأ بمحاولته الفاشلة مع بعض أعوانه من الحراس من مهاجمه الأكروبول واحتلاله .

ثم محاولته تنصيب نفسه طاغية بعد ذلك لفترة وجيزة إلى أن طرد وظل بالمنفى لمدة عشرة سنوات إلى أن عاد عام 546 ق . م بقوة من الرجال ونصب نفسه طاغية . (3)

إن هذه الطريقة التى وصل بها بيزستراتوس إلى الحكم كانت سبباً فى أن يطلق عليه لفظ تيرنت **tyrant** أى الطاغية أو الحاكم المطلق ، ويجدر الإشارة إلى أن هذه الكلمة لم تكن تعنى فى الأصل الاستبداد أو الطغيان القاسي ، بل كانت تعنى أن الحاكم يحكم دون

---

(1) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ج2 ، مرجع سابق ، صـ 22 .

(2) د. بكر مصباح تنيره ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 171 .

(3) د. عاصم حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 166 .

أن يحاسب أو يراقب من الدولة . والطريف فى الأمر أن بيزستراتوس الذي أصبح طاغية أثينا لم يكن يطمح إلى تحقيق المجد الشخص بقدر ما كان يطمح إلى تحقيق المصلحة لأثينا وللشعب الأثيني . وكانت إشارته الواضحة إلى ذلك ، أنه أعلن التزامه الكامل بشرائع صولون وخضع لها كما أخضع لها أقرانه وكافة المواطنين .[1]

قام بيزستراتوس بسلسلة من الإصلاحات أراد من خلالها أن يجعل أثينا مدينة جميلة مثقفة ، قوية الجانب ، عزيزة السلطان ، وقد بدأ هذه الإصلاحات بإعادة إصلاح معبد الإلهة أثينا ، الذى كان على تل الأكروبوليس كما أعاد نشر أشعار هوميروس وقراءتها فى الأعياد العظيمة الخاصة بهذه الآلهة . كما أدخل عبادة الإله (ديونيسوس) إلى أثينا وضمه إلى زمرة آلهتها الأوليمبية ، حتى يرضى جماهير الزراع والطبقات الشعبية التي كثر فى عهده نزوحها إلى المدينة[2] هذا عن إصلاحاته الدينية أما سياسته الاقتصادية شأنها شأن سياسة صولون ، على جانب من الأهمية ، ومن البديهي أنه قد أقدم على الخطوة الثورية التى أحجم عنها صولون ألا وهى : تقسيم الضياع الواسعة بيد أنه قد مضى قدما فى الثورة الاقتصادية البناءة التى بدأها صولون ولذلك لم تجابه أثينا بعد أن طرد هيبارخوس أبن بيزستراتوس فى عام 510 ق . م منها المصير ذاته الذى جابهه كل من سيكابون وكورنثة وميجارا .

واتخذت الثورة الاقتصادية صورة تحول عن نظام اقتصادي يقوم على الزراعة بقصد الاكتفاء الذاتي ، إلى نظام اقتصادي أساسه التخصص فى نوع الإنتاج سواء الإنتاج الصناعي أو الإنتاج الزراعي ،

---

(1) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ،ج2 ،مرجع سابق ، صـ 23 .

(2) د. مصطفى النشار ، نفس المرجع ، صـ23 / 24 .

بقصد الحصول على واردات من المواد الغذائية والمواد الخام ، مقابل السلع المصدرة من هذا الإنتاج .(1)

من ذلك تركيزه على زراعة الكروم وأشجار الزيتون لإنتاج النبيذ وزيت الزيتون وهما سلعتان يمكن المقايضة عليهما بغلال صقليه ومصر واوكرانيا ، ولاجدال فى أن صافى الربح الذى يعود على الاقتصاد الأثيني سيزداد زيادة كبيرة إذا ما نقل إنتاج التربة الإتيكية من السوائل الي المستهلك فى أوعية فخارية مزخرفة على نحو جذاب وبهذه الطريقة يمكن إلحاق حقول القمح التى تتبع أوكرانيا ومصروصقليه وكذلك مراعي الأغنام فى هضبة الأناضول ، بل والأراضي البعيدة عن الشواطئ والتي تحرص عليها قرطاجة أشد الحرص. التى تقع فى شمال غرب أفريقيا وجنوب غرب أسبانيا . يمكن إلحاقها جميعاً باقتصاد العالم الهلينى لدرجة أن تجارة أثينا ومستعمراتها وصلت فى عهده إلى الدردنيل .

كما صادر أراضي الأغنياء ووزعها على الفقراء ، وفرض الضرائب على الدخول الكبيرة ، ويبدو أن زيادة موارد الدولة فى عهده قد مكنه من أن ينشئ لأثينا أسطولاً قويا استخدمه فى مختلف الأغراض التجارية والحربية . لقد جعل بيزستراتوس رغم طغيانه من أثينا دولة غنية مستقرة ازدهرت فيها الفنون والآداب كما ازدهرت فيها الصناعات والتجارة.(2)

---

(1) أر نولد توينبى، تاريخ الحضارة الهلينية ترجمة رمزي جرجس مراجعة د. صقر خفاجه (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2003) صـ 129 .

(2) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ج2 ، مرجع سابق ، صـ 24 .

4 - هيبياس :

لقد بقيت سياسة بيزستراتوس حتى بعد موته عام 528 ق . م أثناء حكم ولديه (هيبارخوس) و(هيبياس) الذين كانا على أتم وفاق فى استمرار هذه السياسة .

وقد كان لموت هيبارخوس على يد الخونه من النبلاء ، نقطه تحول فى سياسة حكم أسرة بيزستراتوس حيث تحول شقيقة (هيبياس) إلى سياسة الانتقام والطغيان لمقتل أخيه ، وعادت مرحلة كبت الحريات والحكم الفردي المطلق هذا إلى جانب الإرهاب والقسوة ، والتنكيل بالأفراد مما حد إلى ملك إسبرطة (كليومنيس) بهجوم مفاجئ على أثينا وطرده للطاغية عام 510 ق . م الذى فر إلى مستعمره سيجيوم ثم واصل هربه إلى ملك الفرس (داراً) مستعطفاً إياه فى إرجاعه إلى الحكم فى أثينا مرة أخرى ، بيد أن الأثينين كان لهم دور تاريخي فى مناهضة الغزو الإسبرطي ، رغم كرههم لهيباس وبمجرد طرد هيبياس وفراره نصبوا أحد ساستهم الكبار وهو كليثينس .(1)

5 . كليثينس **Kleisthenes**

اقدم كليثينس على معالجة الأمور بوضع دستور يصقل دستورصولون، ويستكمله ويحول دون عودة الحكم الفردى مرة أخرى، ويقضى على عوامل الشقاق والصراع الحزبي الذى أدى إلى ظهور هذا الحكم الفردى .(2)

---

(1) د. عاصم حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 168 .

(2) د. محمد على الباجورى ، النظم القانونية القديمة لدى اليهود والإغريق والرومان (شبين الكوم : الولاء للطباعة والتوزيع ، 1996) صـ 225 .

وكانت أول أركان دستور كليثينس هو : إعادة تقسيم المجتمع الأثيني إلى قبائل من نوع جديد يقوم على أساس مكاني لتصبح قاعدة للتنظيم الإداري وللحقوق السياسية ، بدلا من التقسيم القديم الذى كان يقوم على رابطة القرابة أو الدم . فبعد أن كانت أتيكة مقسمة إلى أربع قبائل و إلى عدد من العشائر تضم عدداً من الأسر ، وهو التقسيم الذى كان يعطى الأرستقراطيين قبضة حديدية على الجهاز الإداري ، والذى كان أساساً لحقوق المواطنة ، يقص عنها كل من لا ينتمي بحكم المولد إلى هذه القبائل ، أعاد كليثينس تقسيم أتيكه إلى عشرة قبائل أساس كل منها هو المكان ، وكل قبيلة phyle مقسمة إلى ثلاثة أقسام يدعى الواحد منها الثلث Tritty موزعة بين أقسام اتيكه الطبيعية (الساحل والسهل والجبل) وكل من هذه الأقسام مقسم إلى عدد من الأحياء يدعى كل منها demos ، وقد جعل كليثينس عضوية الحي أساساً للمواطنة وللحقوق السياسية المترتبة عليها ، كما جعل هذه الأحياء أساساً للتنظيم الإداري ، وهكذا قضى على التكتل الطائفي الذى يؤدى إلى ظهور الأحزاب المتناحرة: حزب الساحل الذى يمثل التجار، وحزب السهل الذى يمثل أصحاب الأرض ، وحزب الجبل الذى يمثل الرعاة .(1)

على أن أهم انعكاس للرابطة المكانية الجديدة هو : ظهور مجلس الشورى وهو المجلس الذي رأيناه يبزز ضمن تشريعات صولون . فبعد أن كان هذا المجلس مكوناً من أربعمائة عضو ، مائه عن القبائل الأربعة ، أعيد تنظيمه الآن ليصبح عدده خمسمائة عضو خمسين عن كل قبيلة من القبائل الجديدة ، يختارون بالاقتراع من بين الأحياء التي

---

(1) د. عاصم حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 169 .

تتقسم إليها القبيلة ، كل حي يقدم العدد الذي يتناسب مع مساحته وعدد سكانه . وقد حددت مدة العضوية بسنة واحدة ، وحدد عدد المرات التي يمكن للأثيني فيها أن يصبح عضوا فى هذا المجلس مرتين فى حياته . وكانت سلطة هذا المجلس من الناحية التشريعية هى تحضير وتنظيم الاقتراحات ومشروعات القوانين ، ثم تقديمها إلى الجمعية الشعبية لتناقشها ثم تصدر القوانين على أساسها .[1]

والمغزى الديمقراطي لهذا التنظيم الجديد من الناحية التشريعية يظهر فى ناحيتين الأولى : أن المجلس بطريقة تكوينه الجديدة وبزيادة أعضائه بمائه عضو عما كان عليه منذ صدور تشريعات صولون ، أصبح ممثلاً للمجتمع الأثيني ككل ، وليس ممثلاً للروابط الاسريه القديمة ، وبذلك أصبح يمثل قاعدة أعرض مما كان عليه من قبل .

هذا إلى أن مهمة مجلس الشورى لم تعد تشريعية محضة ، فقد أصبحت له فى التنظيم الجديد صلاحيات إدارية تتلخص فى أنه كان يدير الشئون العامة للمدينة بمعاونه أعضاء السلطة التنفيذية ، وقد كان على هؤلاء أن يقدموا تعزيزات إلى المجلس ، وأن يتلقوا توجيهاته فيما يخص تدبير الشئون العامة بعد الاستتارة بهذه التقريرات وهكذا اضمحلت السلطة التي كانت فى يد الجهاز التنفيذي من قبل لتستقر فى يد هذا المجلس[2] الركن الثالث فى دستور كليثينس – هو قانون النفي السياسي – وبموجب هذا القانون أصبح الأثينيون يستطيعون خلال دورات محددة من دورات مجلس الشعب أن يصوتوا على نفي اى زعيم

---

(1) د. لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 133 ، 134 .

أيضاً : د. محمد على الصافورى ، النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان ، مرجع سابق ، صـ 225 ، 226 .

(2) د. لطفى عبد الوهاب ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 134 .

سياسي يرغبون فى نفيه لسبب أو لأخر وقد كان الشرط الوحيد فى هذا الصدد هو : أن يدلى سته آلاف شخص من المواطنين المجمعين على الأقل بأصواتهم حتى يصبح النظر في مسألة النفي قانونياً ، والشخص الذي تسجل أغلبية الأصوات بالموافقة على نفيه يسرى عليه قرار النفي ويكون هذا لمدة عشرة سنوات .

ورغم أن قانون النفي هذا يمثل دون شك نوعاً من القسوة على الزعماء الذين يصدر فى حقهم قرار النفي ، ورغم أنه استغل أحيانا ، بشكل حزبي للتخلص من أشخاص يخشى منهم على بعض الزعامات الحزبية ، إلا أنه استكمالا للأركان الديمقراطية الأخرى فى دستور كليثينس ، وقف حائلاً دون أيه انتكاسة قد تصيب نظام الحكم الأثيني لتعود به إلى الحكم الفردى .[1]

6. بركليس (461 - 429 ق . م) Preicles

بلغت الديمقراطية الأثينية أوجهها فى عهد بركليس ، الذى حكم أثينا أكثر من ثلاثين عاماً . وهو أحد أحفاد كليثينس ويبدو أنه ورث عنه حب الديمقراطية ، والحرص على مشاركة كل المواطنين فى سياسة المدينة .[2]

تعلم بركليس من فيثاغورس ، واستمع إلى زينون الإيلي ، وتتلمذ على يد انكساغوراس ، لم يكن فى خطبه يخاطب عواطف الجماهير ، أو يسعى إلى استثارة انفعالات الدهماء ، وإنما كان يخاطب العقول المستنيرة الأمر الذى خلد خطبه، وجعل منها دروساً فى الديمقراطية .[3]

---

(1) د.لطفي عبد الوهاب ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 134 ، 135 .

(2) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ،جـ2 ، مرجع سابق ، صـ 26 .

(3) د. أحمد محمود صبحي ، في فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 59.

لا عجب إذن أن يعجب به الأثينيون أيما إعجاب ، وأن يلقبونه (بالأوليمبي) لفصاحة لسانه ، وأن يصل بفضل هذه المواهب التى حققها بالعلم ومصاحبة الفلاسفة والأخذ عنهم لا عجب أن يصل إلى الحكم ، وخاصة بعد أن اطمأن إليه الشعب وذلك بعد أن انضم بعد تردد إلى حزب الشعب مفضلا الكثرة الفقيرة على الأرستقراطية (حزب النبلاء) لقلة عدد أفرادها ورغم انتمائه من حيث نشأته إليها . ومنذ ذلك العهد أخذ نفسه بعادات جديده تبعث جميعاً على الاحترام والهيبة .[1]

استكمل بركليس الخط الديمقراطي فى نظام الحكم فى ثلاث خطوات وكانت الخطوة الأولى : هى تقليم أظافر مجلس الأريوباجوس ، وهو المجلس الأرستقراطي الذى كان موجوداً فى أثينا فى عهد الحكم الأرستقراطي ، وظل قائماً حتى بعد تشريعات سولون وكليثينيس إلى جانب مؤسسات الحكم الجديدة ، وكان أعضاء هذا المجلس من أفراد الطبقة الأولى ، وأتسع شيئاً فشينا ليشمل أفراد الطبقة الثانية .

إذن فقد كانت الصلاحيات الخاصة بالمجلس تمثل وضعاً طبقياً، وتخدم مصالح طبقية، وهكذا يصبح تجريده من صلاحياته السياسية خطوة واسعة نحو نظام ديمقراطي أكثر اكتمالاً .

والخطوة الثانية : توسيع دائرة المواطنين الذين يختارمن بينهم أعضاء المجلس التنفيذي الأعلى ، فبعد أن كانوا يختارون من قبل من صفوف الطبقتين الأولي والثانية زاد اتساع الدائرة لتشمل أفراد من الطبقة الثالثة . وإذا أخذنا فى الاعتبار إن كتائب المشاة الثقيلة ، وهى

---

(1) د. مصطفي النشار ،تاريخ الفلسفة اليونانية ،جـ2 ، مرجع سابق ، صـ5.

عصب القوات الأثينية المحاربة كانت من بين صفوف هذه الطبقة الثالثة فإن سن هذا القانون أصبح يشكل فى الحقيقة نوعاً من المساواة ، أو التعادل بين الواجب الذي كان ملقى على عاتق هذه الطبقة ، وبين الحق الذي حصلوا عليه .

أما الخطوة الثالثة : إدخال نظام المكافأة أو الأجر على حضور جلسات المحاكم الشعبية وجلسات مجلس الشورى وعلى شغل الوظائف الإدارية ، ولهذه الخطوة أهميتها حيث كان الحضور قاصراً على الميسورين فقط ، بينما كان الفقراء من المواطنين ينصرفون عن ذلك بحكم سعيهم اليومي وراء تحصيل ضرورات حياتهم ، ومن ثم كان تطبيق النظام الديمقراطي فى حقيقته تطبيقاً طبقياً ، اما بعد إدخال نظام المكافأة تمكن عدد كبير من غير الموسرين من الاشتراك فى هذه المؤسسات ، واقترب بذلك النظام الديمقراطي من جانب الممارسة الفعلية على الصعيد الشعبي إلى حد كبير.[1]

إضافة إلى الناحية السياسية ، وجه بركليس عناية خاصة للناحية الاقتصادية لأنه أدرك أن أى نوع من الحكومة ، لا يكون صالحا فى نظر الناس إلا إذا ع'د عليهم بالرخاء الاقتصادي ، وبالتالي ركز على الإصلاحات الاقتصادية التى كان أهمها : تهيئة فرص العمل للعاطلين بأن جعل الدولة تستخدم عدد كبيراً منهم ، بإنشاء الصناعات المختلفة والتوسع في التجارة والتوسع في بناء السفن للأسطول الأثيني .

كما اقنع الجمعية بأن تهئ عملاً أكثر للعاطلين بأن تصرف الأموال اللازمة لبناء أسوار للمدينة لا يقل طولها عن ثمانية أميال . وقد

---

(1) د. لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 167 .

أيضا : د. أحمد محمود صبحى ، في فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 59 .

جعلت هذه الأسوار مدينة أثينا حصينة منيعة ، لا يستطيع أحد التوصل إليها وقت الحرب إلا عن طريق البحر ، الذي كان الأسطول الأثيني المنيع يسيطر عليه .

كما أطلق العنان للفنانين المبدعين ، أن ينطلقوا فى تزيين الاكروبوليس وأن يعيدوا بناء الهياكل – التي خربها الفرس على نطاق واسع ويزينوها .

وقد كان المال اللازم لهذه المشروعات هو خزانه حلف ديلوس بعد انتقاله من هذه البلدة البعيدة غير المأمونة ، ولما تردد البعض فى السماح لبركليس بالإنفاق من هذه الأموال ، قام فيهم بركليس خطيباً فقال : " حسنا فلأتحمل أنا وحدي نفقات هذه المنشآت بشرط أن ينقش على كل أثر من هذه الآثار أسمي أنا وحدي " فهب الشعب مدفوعاً بعامل التأثر العاطفي من عظمة نفس بركليس ، وبدافع الرغبة فى أن لا يترك للأجيال القادمة هذا المجد له وحده ، هب الشعب قائلاً : خذ من الخزينة ما شئت ، وأنفقه كما تريد بلا حساب . (1)

على هذا النحو كانت أثينا تمضى فى طريق ديمقراطيتها . (2) وفى تدعيم اقتصادها وثرواتها وصناعاتها ، وفوق كل ذلك في تدعيم خلودها الفني والمعماري والفلسفي والأدبي ، في الوقت الذي كانت فيه المدن اليونانية الأخرى ، لا تزال تعانى انشقاقا بين أحزابها ، ويستنفذ ذلك كل قواها وجهود مواطنيها .

---

(1) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ،ج2 ، مرجع سابق ، صـ 28 .

(2) **Charles, sherovred ,** the Development of the Democratic Idea (New York mentor Book, 1974) p.p 11-16.

ثامنا : التشريع في إسبرطة

1 ـ دستور ليكرجوس

ويرجع نظام إسبرطة إلى دستور ينسب إلى ليكرجوس عام 885 ق.م ولكن بعض المؤرخين يشكون فى وجوده لأنهم يستغربون ويستبعدون أن يتمكن فرد واحد من أن يفرض أعجب وأغرب دستور ، لا على شعب مغلوب ، وإنما على طبقة حاكمة .

ويتعلق دستور ليكرجوس فى جانب منه بالنظام السياسي للدولة، وفى جانب أخر بأسلوب التربية للمواطنين منذ طفولتهم ، أما الإطار العام الذي يحدد شكل الدولة فلا تبرز فيه ملامح دكتاتورية سافرة لطاغية كما هو متوقع على العكس من ذلك إذ أن سلطة الملكين- وليس ملكاً واحداً إنما تحددها الجروسيا أو مجلس الشيوخ، وهو يتشكل من عناصر أرستقراطية من كبار السن فوق 60 سنة ، فلم يكن للملكين من سلطان إلا تقديم القرابين وقيادة الجيش ورئاسة الهيئة القضائية ، أما مجلس الشيوخ فعدد أعضائه ثمان وعشرون عضواً وإذا خلا مكان عضو في المجلس ، يطلب من المتقدمين لشغله أن يمروا صامتين واحد وراء الآخر . وهذا المجلس من سلطته أن يقترح القوانين ، ويفصل فى الجرائم الكبرى ويضع السياسة العامة للدولة .

ولا يبدو أن هناك قوانين أضيفت أو عدلت من دستور ليكرجوس الذى دام العمل به قرون ، ويجتمع جميع المواطنين الذكور فوق سن الثلاثين ، فى جمعية عامة Apella حيث تعرض عليها القوانين.[1]

---

(1) د. أحمد محمود صبحى ، فى فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 68 ، 99 .

2ـ دستور بروتاجوراس

ثم اعقبة دستور بروتاجوراس والذي أكد فيه ، أن القانون والشرف أهم أسس النظام فى المدينة ، وهو الاسم المرادف للدولة آنذاك. وكل من يخالفهما يجب القضاء عليه فى سبيل الصالح العام وكان ذلك تأكيداً لما قاله ثوكيديدس Thukydidas (455 - 396 ق . م) المؤرخ اليوناني – من أن انعدام العدالة Anomia وانتشار الفوضى يؤديان إلى انهيار المدينة لأن الفوضى تقضى على الصواب ، وبالتالي على كل ما هو جميل داخل المجتمع .

ومن هنا جاءت الفكرة بأن الإنسان بحكم طبيعته ، ككائن حى لا تستطيع الحياة بدون القانون Nomos والعدل Dikaion ، وإذا ما تخلي الشعب عنهما سلم نفسه إلى يد الطغيان . [1]

والإنسان عند بروتاجوراس بحكم القانون الطبيعي حر ومتساوي فى الحقوق وفى ذلك تعبير عن فكرة العدالة ، وملخص هذه الفكرة أنه لا يحق لأى مواطن أن يتعدى حدود قوانين دولته ، ويرفع الإنسان من شأن العدالة ، باحترام القوانين الوضعية فى علاقته مع الآخرين ، واتباع قوانين الطبيعة عندما يخلو بنفسه ، لأن القوانين الوضعية تعتمد على الاتفاق . بينما القوانين الطبيعية تنمو بحكم كونها جزءا من الطبيعة ، وينتج عن ذلك معاقبة من يتعدى حدود القانون ، على شرط أن تعرف جريمته لدى الذين اتفق معهم على مواد القانون ، والذي يخالف قوانين الطبيعة لا يزيد أو يقلل من عقابه معرفة الناس بخروجه عن القانون الطبيعي ، لأن الضرر الذى يصيبه ليس مبنياً على الآراء

---

(1) د. إبراهيم الدسوقى ، د. عبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 12.

ولكن من واقع الحقيقة وما يعتبره القانون والتقاليد عدلاً ، قد يكون ظلماً فى نظر قانون الطبيعة ، ولذلك نظم القانون العلاقة بين الناس ، وبين ما هو محرم ومباح .(1)

تاسعا : التشريع عند أفلاطون :

أ - فى الجمهورية :-

اختلط مفهوم العدالة عند أفلاطون بهذه النظرة للمدينة ، واختلافها عن مدلول الدولة فى المفهوم المعاصر لها . فالدولة أداة تفرض احترام النظام القانوني .(2)

وقد تساءل أفلاطون فى بداية كتابة الجمهورية عن العدالة ، وتعرض بالنقض فى سياق كلامه لتعريف تراسيماخوس، وبوليمارخوس، وكذلك كاليكليس ، ومضمون ما قاله الأخير أن العدالة هى نتيجة اتفاق بين الأفراد الضعفاء لسلب الأقوياء حقهم العادل الذى تضفيه عليهم ما يستأثرون به من قوة ، فالقانون لا يخلق إلا مستوى أخلاقيا يناسب الضعفاء فقط بل بالأحرى الأرقاء . والأخلاق التى يوجدها القانون لا يحكم أن تكون أخلاق سليمة لأنها تخالف منطق الطبيعة الذى يرى فى عدم المساواة القاعدة ، وأن العرف او الاتفاق هو الذي يزعم هذه المساواة ، وما العدالة القانونية إلا حاجزاً تقيمه جماعة الضعفاء ، وهم غالباً الأكثر فى مواجهة الأقوياء .(3)

---

(1) د. إبراهيم الدسوقى ، د. عبد العزيز الغنام ، نفس المرجع ، صـ 14 .

(2) د. طه عوض غازي ، فكرة العدالة فى فلسفة أفلاطون ، مرجع سابق ، صـ 22 .

(3) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، صـ 83 .

ومن ثم فإن العادل لا يكون كذلك باختياره ، أو لأنه يرى أن العدالة خير له ، بل هو عادل اضطرار ، وخير دليل على ذلك أنه إذا توافرت للفرد القوة الكافية لخرق كل التعاليم والتقاليد والقوانين التى تتعارض مع الطبيعة .

فالقانون عند أفلاطون هو من صنع العقل ، ونتيجة للعلم ولهذا فهو يهدف تحقيق العدل . والعدل يتأسس على طبيعة الإنسان ، ومن ثم فرجل السياسة الحق يقاس بمقدار التزامه بالقانون وبغاية العدل .(1)

إلا أن اهتمام أفلاطون كان بالعدالة ، أما القانون فكان هامشياً فى مخططه ، فلا مبرر للقانون الوضعي أمام فكرة العدالة ، التي هى وسيلة ضرورية وأساسية للإصلاح السياسي الشامل عن طريق ريادة الفلاسفة لإعادة البناء الاجتماعي والسياسي للدولة .

فالقانون هو نتاج تلقائي للحاكم الفيلسوف فهو الذى يخلق الحل العادل مستلهما إياه من عالم المثل . وبالتالي فهو يرى وجود قانون مثالي يعلو على كل قانون بشري ويستطيع العقل الفلسفي أن يصل إليه مستلهما منه قواعد العدالة ، وبمعنى آخر يجب أن يبحث رجل القانون – وهو بالضرورة من طبقة الحكام الفلاسفة عن العدالة المثالية وهذا يتطلب منه ؛ أن يرتفع إلى عالم الأفكار المجردة لكي يجد أفضل التشريعات التى تتفق مع العدل والحق . بمعنى أن تكون القواعد القانونية التى تحكم المجتمع يجب أن تكون قواعد مثالية تعتمد على العقل الفلسفي الذي يبصر الحقيقة .(2)

---

(1) د. فايز حسين ، نشأة فلسفة القانون ، مرجع سابق ، صـ 79 .

(2) د. طه عوض ، فكرة العدالة في فلسفة أفلاطون ، مرجع سابق ، صـ 45 .

أما القانون الوضعي فيرى أفلاطون أنه لا مبرر له . فالحكام والقضاة عليهم أن يفصلوا فى المنازعات مستلهمين روح العدل المثالي ، وبالتالي فيجب أن يترك لهم قدر كبير من الحرية فى خلق القاعدة القانونية التى تحسم النزاع بصورة عادلة . ولا يحبب تقييدهم بقواعد قانونية صارمة موضوعة مسبقاً .

فهو يرى أن العدل الحقيقي يصعب صياغته فى كلمات مكتوبة. وذلك لأن عالم البشر عالم متغير فى حين أن القانون المدون يتسم بالثبات والجمود . ولذا فهو يحبذ أن يحل عقل الفيلسوف هنا محل حرفيه القانون الصارمة . وعلى ذلك فإن الحكام الفلاسفة لا يلتزمون بأي قانون وضعي صادر من السلطة المختصة باسم التشريع، بل يحكمهم فقط القانون الذى يحقق العدالة باعتبارها غاية أى قانون .

وعلى هذا فالقانون لدى أفلاطون ليس هو ما تصدره السلطة من قواعد بل هو القانون الذى يقيم العدل والحق والذي يتوصل إليه الحاكم الفيلسوف وبالتالى يكون صحيحاً القول بأن أفلاطون فى جمهوريته ليس من أنصار الوضعية القانونية . بل أن القانون عنده هو القانون المثالي الذى يوجد فى عالم المثل .(1)

وعلى هذا فإن غاية القانون أوسع بكثير من مجرد تطبيق القواعد القانونية الوضعية بل هى بتحقيق فكرة العدالة بمدلولها الواسع أى تحقيق التوازن الاجتماعي وعلى الحاكم الفيلسوف ، أن يستلهم القواعد القانونية التى تحقق هذا الهدف عن طريق الارتفاع إلى العالم الحقيقي أى عالم المثل باعتباره المصدر الحقيقي لكل تشريع .(2)

---

(1) د. إبراهيم درويش ، علم السياسة (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1992) صـ 49 ، 50 .
(2) د. طه عوض غازي ، فكرة العدالة في فلسفة افلاطون ، مرجع سابق ، صـ 46 .

ب- فى "السياسي":

حين يعالج أفلاطون مكانه القانون فى الدولة ينطلق ابتداء من تعريف السياسي أو رجل الدولة ، فيؤكد أن السياسي هو عالم خبير مختص يمارس فنه على مجتمع بأكمله مؤلف من خير الخبراء .

ثم يتساءل أفلاطون بعد ذلك عن أهمية القانون ، ويرى أن الفيلسوف قادر بما يملكه من علم ومعرفة وقدره على تفهم الأمور السياسية، وعلى إصدار الأوامر والحلول المتطلبة لكل حالة من الحالات التى يستوجب الأمر تنظيماً ، وإذا كان الأمر كذلك فما الداعي إذن أن نقيد الفلاسفة بقيود القانون ؟ (1)

هذا معناه أن أفلاطون فى محاورة السياسي يظل على موقفة من التشريع الوضعي باعتباره غير مرغوب فيه ، لأن القانون الوضعي يتسم بالعمومية التي تهمل الفروق بين الأشخاص والوقائع . وبالتالي فلا يحكم أن ينظم القانون كل ما هو صواب وخطأ ، لأن العالم متغير فى حين أن القانون المقنن يتسم بالثبات والجمود .

جـ- فى "القوانين"

غير أن أفلاطون فى كتاب القوانين لم يقف هذا الموقف العدائي من القانون الوضعي ، فهو من قبل كان يؤمن بحكم مطلق للحاكم الفيلسوف يتحرر فيه من القانون إلا أن تجارب أفلاطون العديدة جعلته يتجه إلى التسليم بأهمية قانون وضعي يحكم تصرفات الأفراد ويهذب من النزعات الفردية ، فالحاكم الفيلسوف لا وجود له ، أو يصعب وجوده فهو بمثابة حلم أن يوجد إله فى المدينة الأرضية التى أعدت للبشر وليس للآلهة . (2)

---

(1) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 86، 87 .

(2) أفلاطون ، القوانين ، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية د. تيلور ، نقلة إلى العربية محمد حسن ظاظا (القاهرة : مطابع الهيئة العامة للكتاب ، 1986) صـ 25 .

أما عن تفسير موقف أفلاطون من القانون الوضعي ما بين لفظه فى الجمهورية وإقراره واحترامه فى القوانين ، فإن مرده ببساطة إلى أنه فى الجمهورية أراد بالعدالة المعرفة الخالصة . أما في القوانين يعني بها عملاً وتطبيقاً . فالناحية العملية طغت هنا على التفكير النظري ، فموقفة من القوانين ما هو إلا استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق ، فقد عدل فيها أو كاد عن العقل الذى يبصر الحقيقة ، إلى القانون الذى يحقق النظام.[1]

ومع ذلك لم يتخل أفلاطون كلية عن فكرته القديمة عن القانون المثالي وعدم تقيده بالقانون الوضعي ، التي وردت فى الجمهورية لأنه فقد الأمل في تحقيقها الدليل على ذلك :

1) أنه يقرر عندما يتحدث عن مخطط القوانين انه يلي فى مرتبته الشيء الأفضل أو هو أفضل من الوضع الأسوأ تماماً ، ولكنه ليس الوضع المثالي .

2) أنه إذا كان من الصعب أن تكون الدولة تحت الحكم الشخصي المباشر للعقل الفلسفي أى حدكم الملك الفيلسوف الذي يحكم بدون قانون ، فإنه يجب أن يقوم هذا الفيلسوف بسن شرائع مبنية على أسس فلسفيه ، اى يقوم بمهمة التشريع .

3) وأثر من آثار تمسك أفلاطون بمثله الأعلى نجده يحبذ عمل مقدمات للقوانين ، فهو يرى أن المشرع يجب أن يكتب لكل ما يسن من قوانين مقدمة يبرز فيها علة إصدارها بحيث يضفى على مادة الأمر الذي يتضمنه القانون منطق الإقناع.

(1) د. طه عوض غازي ، فكرة العدالة في فلسفة أفلاطون ، مرجع سابق ، صـ50،51 .

والحقيقة أن ضرورة وضع مقدمات للقوانين هي اثر من آثار التفكير الأفلاطوني بضرورة الحكم الفلسفي حيث أن هذه المقدمات هي بمثابة قنطره يعبر عليها العقل الفلسفي تجاه الوضعية ، فإذا كان من الصعب الحكم الفلسفي الكامل ، فإنه لا مناص من حكم القانون المبرر فلسفياً .[1]

عاشرا : التشريع عند أرسطو

أهتم أرسطو بتحليل فكرة العدالة اهتماماً واسعاً بوصفها الأساس الذي تقوم عليه القوانين ، وتستمد فيها بالتالي قوتها الملزمة لأنه كما يقول أر سطو : العدل هو الذي يدفعنا نحو احترام القوانين ، فعلم القانون جزء من علم العدالة ولكنهما مع ذلك متميزان .

وقد قسم أرسطو العدالة إلى عدة أقسام على النحو التالي :

أ- العدالة العامة (العدالة بالمعنى الاجتماعي) وهذه هي العدالة بالمعنى الأخلاقي وتعني استقامة السير والنظام فى المجتمع ، وهذا النوع من العدالة من خصوصيات الإنسان ، وهى تمثل الفضيلة الكاملة وتهدف العدالة العامة إلى تحقيق الخير العام وهذا الخير العام ، والذي يتمثل فى تطابق سلوك الأفراد مع ما تأمر به التشريعات . وبهذا كان أرسطو يقول دائماً : إن سيادة القانون في الدولة هو الوسيلة العملية الوحيدة لتحقيق الحياة الفاضلة ، لأنه عندما يهذب الإنسان يكون أفضل الحيوانات ، ولكن عندما ينعزل عن القانون والعدل يكون أسوأها جميعاً .

---

(1) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ113 ، 114 .

ب - العدالة الخاصة Justice particuliere: وهذا النوع من العدالة يتعلق بالأشياء المالية وغير المالية ، أى موضعها يتعلق بتوزيع الخيرات والأعباء على أفراد المجتمع ، وهذا النوع من العدالة أطلق عليه أرسطو اصطلاح العدالة الخاصة ، ويمكن أن يطلق على هذا النوع من العدالة اصطلاح العدالة السياسية لأنه يمثل الوسيلة التى بمقتضاها تحقق الدولة العدالة بين الأفراد .

وتقوم فكرة العدالة عند أرسطو على المساواة ، وتنقسم العدالة الخاصة إلى نوعين هما : العدالة التوزيعية ، والعدالة التبادلية .

وخلافاً لأفلاطون الذي نشد العدالة التامة ، فإن أرسطو أدرك أن المسألة الرئيسية هى الفرق بين حكم القانون وحكم الفرد . وإيقانا منه أن القانون الوضعي لا يمكن أن يحقق العدالة التامة فإنه يؤكد على أن حكم القانون أفضل من حكم أى إنسان ، وأن دور القضاة إنما ينحصر فى تصريف الأمور التى لا يعالجها القانون حيث أن القانون أو القاعدة العامة لا يمكن أن تتطرق إلى كل التفاصيل .[1]

لذلك قبل أرسطو سيادة القانون عنواناً على الدولة الصالحة لا مجرد ضرورة منشودة ، وحجه فى ذلك أن أفلاطون أخطأ فى محاورة السياسي عندما جعل الحكومة بواسطة القانون ، أو الحكومة بواسطة الحكام العقلاء نوعين متناوبين من أنواع الحكم ذلك لأن أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغني عن القانون لأن فى القانون صفه موضوعيه وطابعاً مجرداً مما لا يمكن توافره لأى إنسان مهما يكن فاضلا . فالقانون هو العقل مجرداً عن الهوى إن سلطة القانون المنزهة عن

---

(1) د. حسن الظاهر ،دراسات في تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 67 .

العواطف والنزعات لا تأخذ مكان القاضي وإنما تضفي على سلطته صفة أدبية لا يمكن أن يتحقق بدونها ، والحكم الدستوري يتمشى مع كرامة الرعايا وعزتهم .

فالحاكم الدستوري كما يقول أرسطو – أحيانا يحكم رعاياه برغبتهم ويحكمهم بإرادتهم وبذلك يختلف كل الاختلاف عن (الطاغية) .[1]

وقد فرق أرسطو بين القوانين الدستورية التى تصنع القواعد الأساسية للمدينة والقوانين العادية التى تتبع الأولى وتخضع لها . ومثل هذا التمييز لا يزال قائماً ويلعب دوراً هاماً فى مجال القانون الدستوري وفى تحديد مدى خضوع الدولة لأحكام القانون .[2]

والقانون عند أرسطو قد لا ينظر إليه على أنه مجرد ضرورة موقتة ، بل باعتباره شرطاً جوهرياً للحياة الفاضلة المتمدنة وفى كتابه السياسة فقرة تمهيدية كتبها أرسطو حيث يقول : أن الإنسان فى كما له أفضل الحيوانات ، فإن جانب القانون والعدالة صار شرها جميعاً . من هنا كان إصرار أرسطو على أفضلية الحكم الدستوري ، إضافة إلى ما فصله أرسطو من عناصر هذا الحكم فيما يلى :

أولهما : أنه حكم يستهدف الصالح العام أو صالح الجمهور، وبذلك يتميز عن الحكم الاستبدادي الذي يستهدف صالح طبقة واحدة أو فرد واحد .

---

(1) جورج سباين ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 120،119 .

(2) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 110 .

ثانيها: أنه حكم قانوني ، بمعنى أن الحكومة تحكم بمقتضى قواعد تنظيمية عامة لا بمقضي أوامر تحكمية، وأنها كذلك لا تستطيع أن تستخف بالعادات المرعية أو العرف الدستوري .

وثالثها: أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية ، فتتميز بذلك عن الحكومة الاستبدادية التي تستند إلى محض القوة [1]

والغاية من القانون عند أرسطو فى النهاية هي : تحقيق الخير العام حتى أنه اعتبر الوظيفة الأساسية للقانون تحقيق سعادة الاجتماع الإنساني وحمايته حتى تكون هذه القوانين عادلة ، إذ ان غرض القوانين فى نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالي ، وإما حماية مصلحة كبرائهم ، بل قد يكون أيضاً حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سواء بفصلهم أو بأي عدوان أخر، وبهذا يكون التشريع عادلاً – فى نظر أرسطو عندما يخاطب كافة المواطنين أو يحثهم على الأفعال المؤدية إلى سعادة الجماعة السياسية ، وحفظ مقوماتها ، فالغاية الأساسية من الاجتماع الإنساني تحقيق الخير العام . [2]

هذا عن التشريع في الفكر الإغريقي ، وقد عرضنا له من خلال آراء مفكريهم وفلاسفتهم ، لقد تضمنت " الجمهورية " نظاما مثاليا لدولة مثالية كان تحقيقها في الواقع العملي موضع شك كبير يصل إلى حد الاستحالة ، ومن هنا فانه في كتابه القوانين نجده يقترح ان يحل محل حكمة الحاكم الفيلسوف مجموعة من القوانين . أما

---

(1) جورج سباين ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 120 .

(2) د. أحمد إبراهيم حسن ، غاية القانون ، مرجع سابق ،صـ 218 .

أرسطو فقد حبذ الاعتدال واحترام القانون إلا انه لم يصل بالتحديد إلى مستوي أصحاب المدرسة الدستورية المحدثين .[1] ولنتحول الآن إلى دراسة التشريع في الفكر الإسلامي وقد مهدنا له بالحديث عن التشريع قبل الإسلام لنتعرف أكثر علي ما جاء به الإسلام في هذا المجال ، بما جعله رسالة خاتمة تهدف إلى خير البشرية في دينها ودنياها .

(1) د. حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ69 .

الفصل الرابع

فلسفة التشريع في الفكر الإسلامي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : التشريع عند العرب قبل الإسلام ومصادره.

ثانيا : مصادر التشريع فى الإسلام.

أولا : التشريع عند العرب قبل الإسلام ومصادره

تمهيـــد

كان العرب فى الجاهلية بدوا ليست لهم حكومة ولا قوانين ، وكانوا ينقسمون إلى قبائل ، وتنقسم القبائل إلى بطون وأفخاذ وعشائر، وكانت كل قبيلة تكون وحدة متعاونة متكاتفة، وكان شيخ القبيلة هو صاحب السيادة فيها ، وهو الذي يقودها في الحرب ويتولى تمثيلها لدى القبائل الأخرى . (1)

ومن الطبيعي أن تختلف مصادر القانون فى المجتمعات العربية ، تبعاً لطبيعة تكوينها السياسي ، فمصادر القانون فى مجتمع قبلي تختلف عنها فى مجتمع مدني ففى المجتمعات القبلية : يعتبر العرف المصدر الرئيسي للقواعد القانونية بها ، وقد تنضاف إليه السوابق القضائية . وفى المجتمعات المدنية يفقد العرف كثيراً من أهميته، ويلعب التشريع دوراً بالغ الأهمية ، كما تزداد أهمية السوابق القضائية.(2) وسنتحدث عن هذه المصادر .

أ- العـــرف :

كان العرف هو المصدر الرئيسي وربما الوحيد للقواعد القانونية في المجتمعات العربية ، التي كانت تعيش على هيئة قبائل مستقلة. (3)

---

(1) د. أحمد شلبى ، تاريخ التشريع الإسلامي وتاريخ النظم القضائية فى الإسلام ط1 (القاهرة : مكتبه النهضة المصرية ، 1976) صـ 21 .

(2) محمود سلام زناتي ، النظم الاجتماعية والقانونية فى بلاد النهرين وعند العرب قبل الاسلام ، مرجع سابق صـ 65 .

(3) د. محمد جمال عطية عيسى ، النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 6 .

فالنظم القانونية المختلفة من زواج وميراث وملكية ونقود وجرائم.... الخ كانت تحكمها قواعد تتوارثها الأجيال جيلاً بعد جيل ، وهذه القواعد كانت تستمد قوة إلزامها من قدم العهد بها ، وشعور الناس بضرورة اتباعها ، وعدم الخروج عليها ، لأنها السنة التي ارتضاها آباؤهم الأولون .

ولم تكن هذه القواعد مدونه فى ألواح أو كتب ، وإنما كانت قواعد شفوية يتعلمها أفراد الجماعة ، ولاسيما كبار السن منهم بمضي الزمن ، وينقلونها إلى الأجيال المقبلة وهكذا .

ورغم أن القواعد العرفية كانت تتسم بالثبات ، فهي لم تكن جامدة تماماً على أية حال ، فالتغيرات التي تطرأ على ظروف الحياة فى القبيلة ، كانت تستتبع تعديل هذه القاعدة ، أو تلك من القواعد العرفية السائدة فيها . وكان هذا التعديل يتم أيضاً عن طريق العرف وفى شئ من البط والتدرج ، فالمجتمعات القبلية بحكم حياتها الرتيبة ، لا تطيق تعديلاً جذرياً فى قواعد السلوك بها، ولا تحتل تغييراً عميقاً فى العلاقات بين أفرادها. (1)

وقد أوضح القرآن الكريم مدى تمسك العرب قبل الإسلام بعاداتهم ، وحرصهم على اتباع تعاليمهم في عديد من الآيات " بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ " (2)، وقوله تعالى " وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ ". (3)

---

(1) د. محمود سلام زناتى ، نظم العرب القبلية المعاصرة جـ1 ط 1(القاهرة: بدون، 1993)صـ 11

(2) الزخرف : آية : 23 .

(3) البقرة : آية : 170 .

ب- السوابق القضائية:

ومع ذلك لا تخلو المجتمعات القبلية ، من بعض أفراد يتميزون عن غيرهم بإلمام شامل بعادات وتقاليد القبيلة ، ومقدرة فائقة على حل المنازعات والفصل فى الخصومات وإلى هؤلاء الأشخاص، كان أطراف النزاع يلجأون سعياً وراء حل لنزاعهم، أو لبيان وجه الحق فى خصومتهم.

ومن الممكن أن نسميهم بالمحكمين ، يفصلون فيما يعرض عليهم من أقضيه عن طريق تطبيق القواعد العرفية . ولكن كيف تكون السوابق مصدر من مصادر القانون ؟ إذا كانت القاعدة أن الحكم أو القاضي ملزم بتطبيق القواعد القانونية القائمة، سواء كانت قواعد عرفية أم تشريعية وأن ليس له أن يصدر حكماً مغايراً لما يقضى به العرف أو التشريع ، فإن الحكم أو القاضي ، كان يتمتع بسلطة تفسير القواعد القانونية القائمة ، وعن طريق التفسير كان يتوصل إلى حكم جديد ، وعندما يستقر هذا الحكم باطراد العمل به يصبح كما لو كان قاعدة قانونية ، جرى بها العرف وهى أصلاً نشأت عن طريق القضاء ، وهذا هو معنى اعتبار السوابق القضائية من مصادر القانون ، فالسوابق القضائية: هي حلول قانونية أخذ بها الحكام أو القضاة ، في غيبه العرف أو التشريع ، وأصبحت بتواتر اتباعها قواعد قانونية ملزمة.[1]

جـ- التشريع:

أما التشريع فقد عرفته دول اليمن ، كمصدر من مصادر القواعد القانونية وكان التشريع يصدر عن الملك بعد اتباع إجراءات

---

(1) د. محمود سلام زناتى ، نظم العرب القبلية المعاصرة ، ج 1 ، مرجع سابق ، صـ 12

معينة ، كما لو كانت هناك إجراءات أخرى تستهدف إبلاغ التشريع إلى أفراد الرعية .

فإذا أراد الملك إصدار تشريع: عمد إلى استشارة ملاك الأراضي، وكبار رجال المعابد ، بل كان يرسل آراء هؤلاء إلى مجالس القبائل ، وإلى سادات ووجوه المدن والقرى والمستوطنات للوقوف عليها وبيان رأيهم فيها ، وذلك فى القضايا العامة التي تشمل كل الدولة ، مثل تنظيم أمور استثمار الأراضي ، وفرض الضرائب والقوانين التجارية . ومتى جاء رأيهم ووقف المالك على الآراء ، اتخذ رأيا بشأنها واصدر قراراً باتا بموجبها. (1)

ويعبر عن اتخاذ قراره هذا بلفظة (جز من) أى جزم الملك برأيه، وإصداره القانون . ثم يأمر بتدوينه ، ويعبر عن ذلك بجمله (سطرن ذات يدن) أى (وقد كتب القرار بيده) كناية عن أنه أمر بنفسه بتدوينه ونشره ، فكأن يده ذاتها قد سطرته . وقد تدون جمل أخري فى هذا المعنى مثل (تعلمه ذات بدن) وتعلمه يدن) أى ووقعه بيده بمعنى أمضاه وختمه بختمه ، وتذكر بعد اسم الملك أسماء بعض رجال الحاشية وأعضاء المجالس ممن يكونون قد ساهموا فى إصدار القانون . وإذا أصدر الملك قانوناً ، أمر بتدوين نسخ منه لحفظها فى دار الوثائق ، لتكون مرجعاً يرجع إليه ، وتعلن عن الناس نسخ أخرى ، ليقف الجمهور على ما جاء بها .

---

(1) د. محمد جمال عطية عيسى ، النظم الاجتماعية والقانونية عند العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 9 .

والمكان المعتاد لإعلان القوانين هو الساحات العامة ، التي توجد أمام أبواب المدن باعتبارها أماكن عامة يلتقي فيها أهل المدينة ، وقد تعقد بها المحاكمات والاجتماعات العامة ، فعندما يصدر قانون يدون على حجر ، ويوضع على جدار المدينة عند الباب ليقف الناس عليه.(1)

إضافة إلى هذه المصادر السابقة كان هناك كذلك الكهنة ، وكان الناس يلجأ ون إليهم فى القضايا التي تحتاج إلى فكر غيبي ، لاعتقاد العرب أن للكاهن تابعاً من الجن يطلعه على ما خفي على الناس ، ومن هؤلاء (سطيح الذئبي) وقد بطل أمر الكهانة بمنع الشياطين من استراق السمع كما جاء فى قولة تعالى " **وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَصَداً** "(2)

ومن بين شبه الجزيرة العربية ، حظيت مكة بشيء من الدقة فى نظامها القضائي فقد كانت مقصد الناس من كل فج لزيارة البيت الحرام الذي بناه إبراهيم ، وأحس أهل مكة بأن من واجبهم أن يؤمنوا الحياة فى بلدهم ، وأن يؤمنوا أولئك الحجاج الذين يتقاطرون على مكة فينفقون المال ، ويسببون الرخاء حتى يجتذبهم الأمن والدعة إلى القيام بالحج ، ومن هنا نظمت أمور الحجابة والسقاية والرفادة والندوة القضاء وغيرها ووزعت على البطون، واجتمعت كلمة قريش فى(حلف الفضول): على ألا يظلم بمكة غريب ، ولا قريب ولا حر ولا عبد ، إلا كانوا معه حتى يأخذوا له حقه من أنفسهم ومن غيرهم ، كما أسندت إلى أبى بكر قبل الإسلام ، أمور تتعلق بالقضاء كتقدير الديات والمغارم .(3)

---

(1) د . محمود سلام زناتى ، نظم العرب القبلية المعاصرة ، ج 1 ، مرجع سابق صـ 12 ، 13 .

(2) سورة الجن : آية : 9 .

(3) د . عيد عبد الفتاح عاشور ، وآخرون ، دراسات فى تاريخ الحضارة الإسلامية العربية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1998) صـ 41 .

أما فى يثرب فقد كان التشريع راقياً كذلك ، بسبب وجود اليهود بها ، فقد أخذ هؤلاء من التوراة وشروحها بعض الأحكام .[1]

ومن أمثلة نظم العرب جواز الجمع بين الأختين ، وزواج الابن امرأة أبية أو عضلها أى منعها من الزواج ، وجواز الطلاق ، وعدم تحديد مرات الطلاق وفى الإرث . كانوا لا يورثون الأولاد الصغار ولا النساء ، وكان الابن المتبنى يرث .

وكانت الملكية عندهم بالقهر والميراث والوصية والهبة ، وكان الربا شائعاً وفى الحدود كانوا يقطعون لسان القاذف ، ويدي الجاني ، كما كان أهل المذنب يؤخذون بجنايته ويحاسبون عليها .[2]

وبعد مجيء الإسلام ، ظل المسلمون يسيرون تبعاً لهذه القوانين ، حتى يرد ما يبطلها أو يعدلها ، بل إن من المسلمين من ظن فى العهد الأول بالمدينة ، أنه من الممكن أن يلجأ للكاهن ليقضى فى خلاف وقع بينه وبين شخص أخر من اليهود ، فنزل قوله تعالى " **أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ** "[3] وقوله تعالى " **فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً** "[4]

وقد كانت هذه الآيات هى : أول ملزم للمسلمين بالتقاضي تبعاً للقوانين الإسلامية واللجوء إلى الرسول الكريم ليحكم بينهم . وقد أشارت الآية الأولى ، من هاتين الآيتين إلى المصدر الأول من مصادر

---

(1) د . محمود سلام زناتي ،نظم العرب القبلية المعاصرة ،جـ1 ، مرجع سابق ، صـ 12 .

(2) د . محمود سلام زناتي ، نفس المرجع ، صـ 14 .

(3) سورة المائدة : الآية : 50 .

(4) سورة النساء : الآية : 65 .

التشريع الإسلامي ، وهو القرآن الكريم كلام الله ، كما أشارت الآية الثانية إلى المصدر الثاني من مصادر التشريع وهو الحديث الشريف.

ثانيا : مصادر التشريع في الإسلام :

التشريع لفظ مأخوذ من الشريعة ، التى من معانيها عند العرب الطريقة المستقيمة ومن هذا قول الله سبحانه وتعالى " **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا** "(1) لكن الفقهاء يطلقونها على الأحكام ، التي سنها الله لعباده ليكونوا مؤمنين عاملين صالحين ، سواء أكانت متعلقة بالأفعال أم بالعقائد أم بالأخلاق ، ومن الشريعة بهذا المعنى اشتق شرع ، بمعنى أنشا الشريعة وسن قواعدها. (2)

فالتشريع بناء على هذا هو : سن القوانين سواء كانت هذه القوانين ، أتيه عن طريق الدين ويسمى تشريعاً سماوياً ، أم كانت من وضع البشر وتفكيرهم ، ويسمى تشريعاً وضعياً ، وإن كان فى ذلك شئ من التجاوز لأن التشريع لا يكون إلا لله. (3)

والشريعة الإسلامية هي: مجموعة من الأحكام والنظم والقواعد التي شرعها الله عز وجل وارتضاها لعباده ، والتي بلغت عن طريق الرسول عليه الصلاة والسلام . (4)

---

(1) سورة الجاثية : الآية : 18 .

(2) د. محمد سلام مدكور، الاجتهاد فى التشريع الإسلامي ط1 (القاهرة : دار النهضة العربية، 1984) صـ 17 ، 18 .

(3) د. محمد سلام مد كور ، الاجتهاد في التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 18 .

(4) د. على حسين نجيدة ، مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع فى مصر (القاهرة: دار النهضة العربية ، 1990) صـ 100 .

ومصادر الشريعة الإسلامية متعددة على أن بينها - كما هو معلوم - مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة ، أما غيرهما من المعتاد فهي مستمدة منهما أو مستنده عليهما أو على أحدهما ، وعلى رأس تلك المصادر يذكر (الإجماع) الذي يلحق بهذين المصدرين ، ويتلوهما من حيث المرتبة .(1)

هذا ما ذهب إليه د / متولي ، من أن الإجماع يأتي فى المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة ، وهناك من يذهب إلى أن الاجتهاد هو المرتبة الثالثة ، ويستدل على ذلك من قوله ﷺ لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع ان عرض لك قضاء قال : أقضي بما فى كتاب الله . قال فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنه رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : اجتهد رأي ولا ألو . قال معاذ : فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال : (**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله**) ويؤخذ من هذا الحديث أصول التشريع ثلاثة على الترتيب : الكتاب والسنة فالاجتهاد بالرأي ، ولهذا كان فيما كتب عمر إلى أبي موسى الأشعرى قاضيه بالبصرة : (الفهم الفهم فيما تلجلج فى صد رك مما ليس في كتاب ولا سنه : أعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك . وفى هذا التصريح من عمر رضى الله عنه بطريق من طرق الاجتهاد بالرأي ، وهو قياس الأمور على أشباهها وأمثالها) .(2)

---

(1) د. عبد الحميد متولي ، الشريعة الإسلامية كمصدر أساس للدستور ط 3 (الإسكندرية منشأة المعارف ، 1975) صـ97

(2) على حسب الله ، أصول التشريع الإسلامي ، ط 5 (مصر : دار المعارف ، 1976) صـ 21 .

وكذلك لما ولى عمر شريحا قضاء الكوفة قال له : (انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك فى كتاب الله فاتبع فيه رسول الله ، وما لم يتبين لك فى السنة فاجتهد فيه رأيك ، واستشر أهل العلم والصلاح .

وفى هذا إرشاد إلى الاستعانة بأهل العلم والصلاح ، وعدم الاستبداد بالرأي عند تعرف الحكم فى مسألة ، لم يتبين حكمها فى الكتاب والسنة ، فإن رأى الفرد عرضة للخطأ والزلل ، ورأي الجماعة إلى الحق أقرب ، وبهذا أمر رسول الله ﷺ من قبل الله تعالي " **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** "[1] فإذا اجتمع رأي الجماعة على أمر وجب العمل به .

وعلى ما تقدم فإن مصادر التشريع الإسلامي الأساسية هي : القرآن والسنة أما الاجتهاد وما سنذكره من (قياس واجماع وسد للذرائع وعرف وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي والمصالح المرسلة واستحسان واستصحاب) فكلها مصادر فرعية لأنها مستمدة من القران او السنه او منهما معا .

1 – القرآن :

ا ـ تعريفه :

عرفه الذي أنزله بالحق بقولة تعالى " **وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ◆ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ◆ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ◆ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** "[2] وعرفه الذي نزل عليه بقوله عليه الصلاة والسلام " وكتاب الله تبارك وتعالى فيه نبأ من قبلكم ، وخير من بعدكم ، وحكم ما

---

(1) سورة الشورى : أية 32:

(2) سورة الشعراء : آيات : 192 الي 195

بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغي الهدى فى غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ونوره المبين ، والذكر الحكيم ، والصراط المستقيم ، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسنة ، ولا تتشعب معه الآراء ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يمله الأتقياء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه ، وهو الذي لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا " إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد "(1) " من علم علمه سبق ، ومن قال به صدق ومن حكم به عدل ، ومن عمل به أجر ، ومن دعا إليه هدى صراط مستقيم"(2)

ب) خصائصه

1- هو كلام الله تعالى : والدليل على ذلك هو إعجازه ، فقد ارتقى فى البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر ، ولهذا عجز العرب عن معارضته وهو بلغتهم . وفى هذا يتميز القرآن عن السنة الشريفة ، سواء فى ذلك الأحاديث القدسية أو النبوية.(3)

2 - وهو بلفظ عربي فليس فيه شئ من لغة الأعاجم ، ويترتب على ذلك عدة حقائق :

أولاً : أن ترجمة القرآن ليست بقرآن مهما كانت دقتها، فلا تصح بها الصلاة ولا يتعبد بتلاوتها ، ولا يصح الاعتماد عليها فى استنباط الأحكام الشرعية . وأما إجازة القراءة فى الصلاة بالفارسية

---

(1) سورة الجن آية : 1 ، 2

(2) د. على جريشه ، مصادر الشريعة الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية ط (القاهرة : مكتبة وهبة ، 1979) صـ 7 .

(3) د. على حسين نجيدة ، مبادئ الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 87 .

لمن لا يعرف العربية ، فقد جاءت على سبيل التيسير ورفع الحرج على ما رأي الفقهاء .

ثانياً: أن السنه عن الرسول ﷺ وأحاديثه حتى القدسية منها لا تعتبر قرآنا ، فلا ضرورة لطهارة مطالعها ، ولا تجوز بها صلاة .

ثالثاً: والقرآن الكريم نزل على محمد ﷺ فهو معجزة الإسلام الأولى ، نزل على نبي الإسلام ، كما نزلت التوراة على موسى ، والإنجيل على عيسي عليهما السلام فما نزل على غير محمد من الرسل، وإن كنا نؤمن به إلا انه لا يعد قرآن .

رابعاً: والقرآن الكريم نقل إلينا بالتواتر ، فهو لذلك قطعي الثبوت ، ويفيد العلم والقطع بصحة الرواية . وقد كان تنجيم القرآن مثار اعتراض المشركين وقد ذكر ذلك القرآن وأجاب عنه فى سورة الفرقان " **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً** " (1) وقال فى سورة الإسراء " **وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً** " (2) والليلة التى أبتدأ فيها نزول القرآن هي : ليلة القدر التى قال الله فيها "**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**"، وكان عهد نزول القرآن ينقسم إلى مدتين متمايزين :

الأولي: مدة مقامة ﷺ بمكة، وهى اثنتا عشره سنه وخمسه أشهر وثلاثة عشر يوماً من 17 رمضان سنه 41 إلى أول ربيع الأول سنه 54 من ميلاده ﷺ وما نزل من القرآن فيها يقال له مكي .

---

(1) سورة الفرقان : 32 .

(2) سورة الإسراء : آية : 106 .

انظر : محمد الخضري ، تاريخ التشريع الإسلامي ط 9 (بدون ، بدون ، 1980) صـ 9 .

الثانية : ما بعد الهجرة ، وهى تسع سنوات وتسعة أشهر وتسعة أيام من أول ربيع الأول سنه 54 إلى تاسع ذى الحجة سنه 63 من ميلاده وسنه عشرة من الهجرة . وما نزل من القرآن فيها يقال له المدني(1) ولكل من المكي والمدني مميزات ، متى عرفها المتعلم أمكنه التمييز بينهما منها :

أولاً : أن آيات المكي على الجملة قصار بخلاف الآيات المدنية ، وشاهد ذلك أن السور المدنية تزيد قليلاً على 30/11 من القرآن ، وعدد آياتها 1456 ، أى أنها تزيد قليلاً على ربع مجموع آياته . ومن الأمثلة على ذلك جزء " قد سمع" كله مدني وعدد آياته 137 ، وجزء تبارك مكي وعدد آياته 431" ، وجزء (عم) مكي وعدد آياته 570 .

ثانياً: خطاب الجمهور فى الآيات المدنية يغلب أن يكون بقوله تعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** " وقلما يرد بقوله " **يَا أَيُّهَا الناس** " وأما خطابه فى الآيات المكية فبالعكس ، ولم نر فى السور المكية " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** " أما فى السور المدنية فورد " **يَا أَيُّهَا الناس** " سبع مرات .

ثالثاً: آيات المكي ليس فيها شئ من التشريع التفصيلي ، بل معظم ما جاء فيها يرجع إلى المقصد الأول من الدين ، وهو توحيد الله سبحانه وتعالى وإقامة البراهين ع' ى وجوده والتحذير من عذابه ، ووصف يوم الدين وأهواله ، والحث على مكارم الأخلاق التي بعث رسول الله ليكملها ، ثم ضرب الأمثال بما أصاب الأمم الماضية حينما خالفت ما دعاها إليه أنبياؤها.(2)

---

(1) د. عبد المنعم النمر ، علوم القرآن الكريم ط2 (القاهرة : دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع بيروت دار الكتاب اللبناني ، 1983) صـ 55.

(2) محمد أبو زهرة ، المعجزة الكبرى ، القرآن (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1977) صـ 24

جـ - أسس التشريع في القرآن :

لما كان القرآن الشريعة الخالدة والصالحة لكل زمان ومكان، وهى شريعة أرسلت للناس أجمعين على اختلاف أجناسهم وأصنافهم وألوانهم، فكان لا بد أن تقوم على أسس ومبادئ يراعي فيها حاجات البشر ، فى جميع العصور، وتجعلها صالحة للناس عامة فى كل زمان ومكان:(1)

الأساس الأول : التيسير على المكلفين والغرض رفع الحرج ، والحرج فى لغة العرب ضيق(2)، لتكون التكاليف الشرعية فى حدود الاستطاعة البشرية المعتادة، ومن ثم كانت التكاليف والأحكام الشرعية خفيفة ويسيرة .

ومن الأمثلة على التيسير فى مجال العبادات : نجد أن الله فرض الصلوات الخمس متفرقات فى اليوم والليلة يصليها قائماً ، وهذا تكليف سهل يسير، ومع ذلك إذا لم يستطع الفرد أن يصليها قائماً ، فقد رخص له أن يؤديها قاعداً ، فإن لم يستطع أداها نائماً بالرمز والإشارة ، كما رخص له أن يقصر الصلاة الربانية إلى ركعتين فى حالة السفر ويسر على الحائض والنفساء ، فاسقط عنهما الصلاة طوال مدة الحيض والنفاس ، ولا تقضيها المرأة بعد ذلك ، واشترط لصحة الصلاة الوضوء بالماء ، فإن لم يجده ، أو كان يضره استعماله ، أباح له أن يتيمم بالتراب ، بدلاً من الوضوء بالماء .(3)

---

(1) د. رمضان على السيد الشرنباصي ،واخرون ، ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ونظرياته العامة (الإسكندرية : منشأة المعارف ، 2002) صـ 27 .

(2) د. محمود حلمي ، تطور المجتمع الإسلامي العربي ط 2 (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1974) صـ 112 .

(3) د. رمضان على السيد الشرنباصى وآخرون ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ27 – 28 .

وفى مجال المعاملات : نجد التيسير على المكلفين ظاهرا ، فاكتفى لانعقاد العقود تحقق الرضا بين الطرفين ، ولم يشترط إجراءات شكلية أو رسمية يجب اتباعها. وإن كان التشريع الإسلامي لا يأبى قبول الرسميات ، إذا كان هناك حاجة تدع إلى ذلك ، كما أجاز للمتعاقدين بعد انعقاد العقد خيارات كثيرة تؤدى إلى انتهاء العقد كخيار ، الشرط أو الرؤية والغيب . كما أجاز للمتعاقدين أن يشترط فى العقود ما شاءوا من الشروط بشرط ألا يؤدى إلى تحريم حلال أو تحليل حرام[1] وأكثر المعاملات تختلف باختلاف الزمان والمكان ، فترك بعض الأحكام منها إلى العرف الصحيح شرعاً ، نظراً لاختلاف العرف بحسب الزمان والمكان .

وفى مجال العقوبات : جعل التشريع الإسلامي لكل جريمة عقوبة ، وهذه العقوبة هى ما تعرف بالحدود والتعزيزات ، فجعل للقتل عقوبة القصاص أو الدية، و للزنا عقوبة الرجم بالنسبة للمحصن المتزوج، والجلد بالنسبة لغير المحصن والسرقة عقوبتها قطع اليد.[2]

ومع ذلك كان التشريع الإسلامي أحرص على تبرئه المتهم ، أكثر من حرصه على إدانته ، وفتح باب التوبة لمن أراد أن يتوب ، وحذر أن يعاقب برئ ، فإن إفلات مذنب من العقاب ، أهون عند الله من عقاب برئ . قال ﷺ " ادرءوا الحدود بالشبهات "

---

(1) د. محمود حلمي ، تطور المجتمع الإسلامي العربي ، مرجع سابق ، صـ 112 .

(2) د. السيد صالح عوض ، أثر العرف فى التشريع الإسلامي (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، 1979) صـ 25 .

الأساس الثاني : تقليل التكاليف : [1]

وهو نتيجة لأزمة لعدم الحرج، لأن في كثرة التكاليف إحراجاً، والذي يشتغل بالقرآن ليري ما فيه من الأوامر والنواهي ، يقتنع بصحة هذا الأصل ، إذ يراها قليلة يمكن العلم بها في قليل من الزمن ، ويسهل العمل بها ، وليست كثيرة التفاصيل ، حتى لا ينشأ من كثرتها إحراج الذين يريدون الاعتصام بكتاب الله المبين ، ومما يدل على ذلك من القرآن قوله تعالي في سورة المائدة " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ۞ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ** " [2]

وهذه المسائل التى نهوا عنها ، أشياء عفا الله عنها أى سكت عن تحريمها فيكون سؤالهم عنها سبب تجريمها ، ولو لم يسألوا عنها لكانت عفوا ، متروكا لهم الخيار فى فعلها أو الكف عنها . ومن ذلك قوله عليه السلام ، وقد سئل عن الحج : فى كل عام ؟ فقال لو قلت نعم لو جبت ، ذرونى ما تركتكم ، فإنما أهلك من كان قبلكم ، بكثرة مسائلهم واختلافهم علي أنبيائهم " [3]

الأساس الثالث : التدريج فى التشريع :

لم ينزل التشريع الإسلامي مرة واحدة ، وإنما نزل شيئاً فشيئاً حسب الحوادث والوقائع ، فالنفس البشرية يصعب عليها الالتزام

---

(1) محمد الخضري ، تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 17 .

(2) سورة المائدة : آية : 101 ، 102 .

(3) رواه الترمذي ، سنن الترمذي ، باب ما جاءكم فرض الحج ، مرجع سابق ، صـ154 ، 155

بالتكاليف الشرعية دفعة واحدة ، كما أنها تضيق وتنفر عند انتزاعه جمله واحدة ، عما اعتادت عليه فى حياتها .

فقد جاء النبي ﷺ والعرب قد استحكمت فيهم عادات : منها ما هو صالح للبقاء ولا ضرر منه على تكوين الأمة ، ومنها ما هو ضار ، يريد الشارع إبعادهم عنه . فاقتضت حكمته أن يتدرج لهم شيئا فشيئاً ، لبيان حكمه وإكمال دينه . (1)

مثال : سئل رسول الله عن الخمر والميسر، وهى من العادات المستحكمة عندهم فأجابهم بلسان القرآن فى سورة البقرة "**فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا** "(2) ولم يصرح بطلب الكف عنهما .

ثم قال مصرحاً بالنهي بتا للحكم فقال فى سورة المائدة " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ◆ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ** "(3)

وعلى أصل التدريج فى التشريع وجد أصل آخر ، وهو الإجمال ثم التفضيل ويرى هذا واضحا من المقارنة بين التشريع المكي والمدني . فالتشريع المكي مجمل قلما يتعرض القرآن فيه لأحكام تفصيلية . أما التشريع المدني فقد تعرض القرآن فيه لكثير من التفصيلات التشريعية

---

(1) د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (الإسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، 1969) صـ 111

(2) سورة البقرة :آيه :219 .

(3) سورة المائدة : آية : 90 .

بالنسبة للمكي ، ولا سيما ما يتعلق بالمعاملات المدنية ، ولذلك نرى معظم الآيات التى تستنبط منها الأحكام مدنيه وليس فى المكي إلا الأحكام التي تحمى العقيدة ، كتحريم ما لم يذكر عليه اسم الله من الذبائح .(1)

2- السنة والتشريع :

أ - تعريفها :

هي فى اللغة الطريقة ، فإذا أضيفت إلى الرسول ﷺ لفظا أو دلاله ، كان المراد بها ما أثر عنه من قول أو فعل أو تقرير ، ذلك لأن الله تعالى بعثه بكتابه الكريم ليبلغه لخلقه ، ويبينه لهم ، ويرشدهم إلى طريق الحق و الخير الذي رسمه لهم .

وليست النصوص التشريعية فى السنة جميعها " تشريعاً عاماً " أو من الشرائع الكلية ، أي أنها ليست جميعها ذات حجية ملزمة شرعاً ، لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان إلى الأبد ، فالسنة كثيراً ما تكون تشريعاً وقتياً أو زمنيا ، ينتهي أثره بانتهاء السبب الذي دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه الرسول ، لآيات من القرآن فيها إبهام وكذلك تأويلها وبيان معناها . مما يلي قال تعالي : " **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** " ففسر الرسول الظلم بالشرك . وقولة تعالى " **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ** "(2) ففسر الرسول الخيط الأبيض ببياض النهار، والخيط الأسود بسواد الليل .

---

(1) محمد الخضري ، تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صد 19 .
أيضاً : د. يوسف قاسم ، مبادئ الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صد 71 . 159 ، 160 .
(2) سورة البقرة : آية : 187

ومن أمثلة توضيح المجمل : ما سبق أن ذكرته الباحثة من أن القرآن يقول " وأقيموا الصلاة " فالرسول وضح كيفية الصلاة ، وعددها وعدد ركعات كل صلاة ، وقد صلى الرسول صلي الله عليه وسلم وقال لأصحابه : صلوا كما رأيتموني أصلى .[(1)]

ومن أمثلة تخصيص العام : أن القرآن أورد نظام المواريث ، ولكن الرسول خصصها بعد عمومها ، فبين أن الميراث يجرى بشرط اتحاد الدين وعدم القتل والرق .

ومن أمثلة تعيين المراد من نص يحتمل أكثر من معنى أن الله يقول " إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ "[(2)]

الناحية الثانية : أن تشرع السنة أحكاماً جديدة سكت عنها القرآن الكريم . وبعض ما يشرعه الرسول فى هذه الناحية صدر عن طريق إلهام روحي ، فقد روى أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ، وبعضه صدر عن اجتهاد الرسول الخاص ، ومما لا شك فيه أنه فى حالة الاجتهاد ، مقود بروح القرآن وبحكمه الإسلام التي كانت تسيطر عليه[(3)]، وقد روى عنه عليه السلام قوله " إلا أنني أوتيت القرآن ومثله معي"[(4)] وأمثلة هذا النوع كثيرة : منها توريث الجدة السدس ، واشتراط الشهود لصحة عقد الزواج ، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها

---

(1) رواه البخاري ، صحيح البخاري ، باب من قال ليوذن في السفر موذن واحد ، جـ1 ، صـ 226.

(2) سورة المائدة : آية : 9 .

(3) د. أحمد شلبى ، تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 146 .

(4) رواه الإمام احمد ، المسند ، جـ 3 ، مرجع سابق ، صـ 615 .

أو خالتها ، وتحريمه بالرضاع ما يحرم بالنسب ، والقضاء بشاهد واحد مع يمين المدعى .

وهكذا كانت للسنة هذه المكانة ، فهي فى منزلة الكتاب ، ومحققه نفس غاياته ومقاصده ، وبالتالي لا غنى عنها كمصدر للشرعية مع الكتاب ، وإذا كان الكتاب مصدراً رئيسياً للشرعية ، فالسنة كذلك مصدر أساسي . ولذلك اتجهت الدراسة منذ العهد المبكر ووجه المسلمون عنايتهم إلى ضرورة تدوين الحديث وكان لذلك سببان :

الأول : كان الاهتمام فى العصر الإسلامي الأول ، للقرآن ليدون وينشر ويحفظ ، وكان بعض الخلفاء الراشدين ، يمنعون الصحابة من التحديث عن الرسول مبالغة فى الحرص على القرآن ، ولكن ظهور الوضع فى الأحاديث منذ العهد المبكر، وجه المسلمين إلى ضرورة تدوين الحديث المروى عن الرسول ، حتى يقفل الطريق أمام وضاع الحديث .[1]

الثاني : يرويه ابو هريرة رضى الله عنه قال إن الناس يقولون : أنني أكثرت من الرواية عن الرسول ، ولولا آيتان فى كتاب الله تعالى ما حدثت حديثاً : قال تعالي : " **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ◆ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ** "[2]

---

(1) د. احمد شلبى ، تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 151 .

(2) سورة البقرة : آية : 159 .

وجاء عصر التابعين : الذين تلقوا عن الصحابة ما حفظوه من أحاديث الرسول ، وكان التابعون يدونون بعض ما يحفظون منه ، وأخذ تدوين الحديث يزيد شيئاً فشيئاً وإذا كان القرآن استقر تدوينا وحفظاً ، ولم يعد هناك خوف من اختلاطه بالحديث وأصبح هناك خوف من صناع أحاديث رسول الله ، أو اختلاطها بما يعنيه واضعو الأحاديث، واتجه الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز ، لتدوين أحاديث الرسول لهذين السببين فكتب "انظروا حديث رسول الله فاجمعوه " وكتب إلى أبى بكر محمد بن عمر بن حزم التابعي يقول له : اكتب إلى بما يثبت عندك من الحديث عن رسول الله فأني قد خشيت دروس (فناء) العلم وذهاب العلماء. وكتب إلى التابعين بهذا المعني ، وجمعت بذلك مجموعة كبيرة من الأحاديث .

وقد شملت الأحاديث ألواناً شتي : من التشريعات في العبادات والمعاملات والأخلاق منها :

- المؤمن أخو المؤمن فلا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه ، ولا يخطب على خطبه أخيه "(1) . وقوله أيضاً عينان لا تمسهما النار، عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله .(2)

والتشريع العام هو: ما صدر من أقوال الرسول وأفعاله بصفته رسولاً ، وكان المقصود به التشريع مثل تحليل شئ أو تحريمه ، وكأن يبين مجملاً في القرآن أو يخصص عاماً ، وكبيان العبادات ، وكذلك القواعد الكلية (أى العامة) مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار .

---

(1) رواه الإمام مسلم ، صحيح مسلم ، جـ2 ، كتاب النكاح ، بتحريم الخطبة علي خطبة أخيه ، صـ 1034 .

(2) رواه الترمذي ، سنن الترمذي ، كتاب فضائل الجهاد ، باب ما جاء في فضل الحرس في سبيل الله ،جـ 4 ، صـ175.

أما ما يعد تشريعاً وقتياً فيشمل : ما صدر عن الرسول باعتباره رئيس جماعة المسلمين مثل بعث الجيوش للقتال ، وتوليه القضاة ، وعقد المعاهدات وتدبير الشئون المالية للدولة ، كذلك الأمور التي يراعى فيها البيئة الخاصة ، والتي تختلف من مكان لمكان ، وما صدر عنه بصفته قاضياً ، لأن ما يصدر منه بهذه الصفة إنما يعد إلزاماً منه بحسب ما نتج من الأسباب ، ولذلك قال عليه السلام " إنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم ألحن بحجته من الآخر "(1)

ب . أقسام السنة :

تتقسم السنه باعتبار سندها أي روايتها إلى ثلاث أقسام : سنة متواترة وسنة مشهورة ، وسنة أحاد .(2)

أ – السنة المتواترة : وهى ما رواها عن النبي جمع من الصحابة ، يستحيل تؤاطؤهم على الكذب عادة ، ثم رواها عنهم جمع من التابعين يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة ثم رواها عنهم جمع من تابعي التابعين، يستحيل اتفاقهم على الكذب عادة . فهي قد تواترت في العصور الثلاثة، أي في عصر الصحابة وعصر التابعين، وعصر تابعي التابعين،ولا يشترط لهذا التواتر أن يكون هذا الجمع، عدد من الرواة وإنما العبرة فيه أن يكون الرواة ، عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب عقلا، بسبب كثرتهم .(3)

---

(1) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، جـ3 ، كتاب الاقضية ، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، صـ 1337 .

(2) د. عبد الحميد ميهوب ، أصول الفقه ط 1 (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1986) صـ 111 .

(3) د. إبراهيم دسوقى الشهاوى ، مصطلح الحديث (القاهرة : شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1971) صـ 11 .

والسنه المتواترة نوعان : التواتر اللفظي والتواتر المعنوي . فالتواتر اللفظي هو: الحديث الذي اتفق رواته فى العصور الثلاثة على نقله بلفظه ومعناه ومثال ذلك قوله ﷺ (من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)

والتواتر المعنوي هو : الحديث الذي اختلف الرواة فى لفظة ، واتفقوا فى معناه ، ومثاله حديث رفع اليدين فى الدعاء ، فقد روى عن رسول الله بعبارات مختلفة تتفق جميعاً فى معنى مشترك ، هو أن الرسول كان يرفع يديه عند الدعاء .

وحكم السنة المتواترة بنوعيها أنها : قطعية الثبوت عن الرسول، وتفيد العلم واليقين ويجب العمل بها ، ومنكرها كافر.[1]

2- السنة المشهورة :

هى ما رواها عن النبي واحد أو اثنان أو جمع من الصحابة ، لم يبلغ حد التواتر ولا يمنع تواطئهم على الكذب عادة ، ثم رواها عنهم جمع من التابعين يستحيل تواطئهم على الكذب ، ثم رواها عنهم جمع من تابعي التابعين يستحيل اتفاقهم على الكذب . فالسنة المشهورة لم تتواتر فى عصر الصحابة ، ثم تواترت فى عصر التابعين وعصر تابعي التابعين . ومن أمثلة هذا النوع حديث (البينة على من ادعي واليمين على من أنكر) وحكم السنة المشهورة أنها: تفيد الطمأنينة والظن القريب من اليقين ، ومنكرها ليس بكافر، بل يحكم بخطئه .[2]

---

(1) د. رمضان على السيد الشرنباصي ، المدخل لدراسة الفقه ، مرجع سلبق ، صـ 43 .

(2) د. على حسين نجيده ، مبادئ الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 91 .

3 – السنة الأحادية:

هي : ما رواها عن الرسول واحد أو اثنان أو جمع من الصحابة ، لم يبلغوا حد التواتر ، ولا يمنع تواطئهم على الكذب عادة ، ثم رواها عنهم جمع من التابعين وتابعي التابعين لم يبلغ حد التواتر أيضاً ، فهي لم تتواتر في أى عصر من العصور الثلاثة ومن أمثلة هذه السنة الأحادية (رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه) وحكم سنة الآحاد أنها : لا تفيد اليقين ، ولا العلم ، وإنما تفيد الظن.[1]

4ـ الاجتهاد

ا- تعريفة

هو المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي ، وهو فى اللغة - بذل الجهد واستفراغ الوسع فى تحقيق أمر لا يكون إلا بكلفة ومشقة[2] ولهذا يقال : اجتهد في حمل قنطار من القمح مثلا ولا يقال اجتهد في حمل عصاه .[3]

ب ـ مجاله وحجيته :

أوسع مجالاته : ما لم ينص على حكمه فى الكتاب والسنه ، وقد يدخل فى مجاله ما كان ظن الثبوت أو ظن الدلالة من نصوص الكتاب والسنة ، فإذا كان النص ظن الثبوت كان موضع بحث المجتهد ومدى صلاحيته لإثبات الحكم ، وإذا كان ظن الدلالة كان البحث فى تفسيره أو تأويله ، وفى قوة دلالته على المعنى المقصود وفى

---

(1) د. رمضان على السيد الشرنباصي ، المدخل لدراسة الفقه ، مرجع سابق ، صـ 44 .

(2) د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، صـ 194 .

(3) ابن منظور ، لسان العرب جـ 5 ،مادة جهد ، مرجع سابق ، صـ 709 – 710 .

سلامته من المعارضة، أو معارضته بما يؤثر فيه، وفي خصوصه أو عمومة وما يدخل فيه من الجزئيات ، وما لا يدخل وهكذا .[1]

وقد اجمع العلماء على أن الرسول وكذا سائر الأنبياء ، يجتهدون فى أمور الدنيا وأمور الحرب ، وفى القضاء ، وفصل الخصومات . أما الأحكام الشرعية فهي موضع اختلاف فقال البعض : إن العقل لا يجيز تكليف الرسول بالاجتهاد فيها ، وقال الأكثر بجواز ذلك عقلاً ، وممن قال بالجواز جمهور الأصوليين والمحدثين وأكثر المعتزلة وجمهور الحنفية ، على أنه صلوات الله وسلامه مأمور بانتظار الوحي ، فإذا أخاف فوت الحادثة ، ولم ينزل عليه فيها وحي ، كان ذلك بمثابة إذن له بالاجتهاد ، ويعتبر اجتهاده وحيا باطناً ، وهو عليه السلام لا يقر على الخطأ.[2]

ومن اجتهاده ﷺ لما قال أوس بن الصامت لزوجته خوله بنت ثعلبه " أنت على كظهر أمي ذهبت تشكو إلى الرسول فقالت له : يا رسول الله ان أوسا تزوجني وأنا شابه مرغوب في ، فلما كبرت سني ونثرت بطني ، جعلني عليه كأمة ، فقال لها الرسول : ما أراك إلا قد حرمت عليه ، فجادلته وقالت له يا رسول الله ، ما ذكر طلاق ، وإن لي منه أولاداً إن ضممتهم إليه ضاعوا ، وإن ضممتهم إلى جاعوا ، فقال لها صلي الله عليه وسلم : ما أراك إلا قد حرمت عليه ، فقالت أشكو إلى الله فاقتي وحزني .[3]

---

(1) د. على حسب الله ، أصول التشريع الإسلامى ، مرجع سابق ، صـ 87 .

(2) د. محمد سلام مد كور ، الاجتهاد فى التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 50 ، 51 .

(3) د. رمضان على السيد الشرنباصى وآخرون ، المدخل لدراسة الفقه ، مرجع سابق ، صـ 48 .

فهنا اجتهد الرسول فى حكم الظهار ، وهل تحرم الزوجة على زوجها ، فنزل بعد ذلك الوحي ليبين له الصواب فى حكم الظهار قال تعالى " **قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ** "(1)

هذا اجتهاد الرسول ولكن هل اجتهد الصحابة فى عصر الرسول ؟ هذا التساؤل محل خلاف بين العلماء ، والرأي الراجع الذي تؤيده الأدلة والواقع جواز ذلك ، حيث أذن الرسول للصحابة بالاجتهاد ، ولقد اجتهد الصحابة فى كثير من الوقائع والحوادث ، سواء فى حضوره أو في غيبته ، وكان يقرهم على ما أصابوا فيه ، ويصوب ما اخطئوا وبالتالي لم يكن اجتهاد الصحابة فى عصره ، مصدراً تشريعياً فى ذاته ، لرجوعه إلى الرسول ، الذي بدوره يرجع إلى الوحي.(2)

ولكن بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى تغير الوضع ، إذ انقطع الوحي كما اتسعت الفتوحات ، ودخل فى دين الله أقواماً من أجناس مختلفة ، لهم عوا ئدهم ومعاملاتهم ، وقد اختلطوا بالمسلمين بصلات تداخل وتناسل ، وجرت بينهم أحداث جديدة بسبب هذه الصلات ، وتلك البيئات احتاجوا فيها ، إلى معرفة حكم الله فى كل هذا . مما دفعهم إلى إعمال الفكر والاجتهاد ، فكان الاجتهاد مصدراً تشريعياً ، وإذا أجمعوا فى اجتهادهم على رأى ، كان ملزماً لا يجوز مخالفته ، وإن اختلفوا كان الاجتهاد نفسه مصدراً ملزما للمجتهد نفسه ، ولمن يستفتيه ويأخذ عنه .(3)

---

(1) سورة المجادلة : الآيات : 1 : 4 .

(2) د. رمضان على السيد وآخرون ، المدخل لدراسة الفقه ، مرجع سابق ، صـ 49 .

(3) د. محمد سلام مد كور ، الاجتهاد فى التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 57 – 58 .

وكان الاجتهاد عندهم متنوعاً إلى ثلاثة أنواع :

1 – اجتهاد فى بيان النصوص وتفسيرها : ومن ذلك اجتهاد أبي بكر فى تفسير معنى الكلالة فى قولة تعالى " **وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا** " .[1]

والكلالة هى : أن يكون المتوفى ليس له أولاد ولا والد . ويدخل في هذا بذل الجهد المتواصل إلى معرفة الحكم المراد من النص الظن الدلالة ، التى يكون اللفظ فيها محتملاً لأكثر من معنى ، ومجال الاجتهاد في هذا النوع يكون منحصراً فى تفهم النص ، وترجيح بعض المعاني التي قد يحتملها النص ، أو يكون فى دائرة الاستيثاق من صحة ورود النص عن الرسول بالنظر فى الرواية .

2 – اجتهاد بالقياس على الأشباه والنظائر : ومن ذلك أنهم اختلفوا فى قتال من منع الزكاة وأنكر فرضيتها فى عهد أبى بكر رضى الله عنه ، وكان من رأيه قتالهم .[2] وقال إن حمد حقها إيتاء الزكاة ، كما ان من حقها إقامة الصلاة .

3 – اجتهاد بالرأي استنباط من روح الشريعة مما يسمى فيما بعد بالمصلحة : ومن هذا جمع المصحف فى عهد أبى بكر ، وكان أبو بكر ممتنعاً ، ورأي عمر جمعه فمازال يعرض الرأي على الخليفة أبى بكر حتى اقتنع وقال : والله إنه الخير.. والخير هو المصلحة .

---

(1) سورة النساء : آية : 12 .

(2) د. يوسف قاسم ، مبادئ الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 90 .

أيضاً : د. محمد سلام مد كور ، الاجتهاد فى التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 58 .

ومن ذلك توحيد قراءة القرآن، ونسخ جمله من مصحف حفصه، وتوزيع النسخ على الأمصار ، ليكون إماما. وحرق ماعداً ذلك من النسخ التي كانت مع الصحابة .. وكان أغلب اجتهادهم من هذا النوع ، لكثرة ما عرض لهم مما لم يرد فيه نص ، يحتكم إليه أو يقاس عليه .

ومع قولهم بالاجتهاد ، فقد كان كل منهم يحترم الرأي الذي يذهب إليه الأخر، ذلك لأن الرأي نتيجة اجتهاد فى فهم النصوص وقواعد الشرع .[1] والإفهام تختلف في ذلك وخير دليل على ذلك ما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهو خليفة : لقي رجلا له قضية فسأله ماذا صنعت ؟ فقال قضى على بكذا ؟ قال عمر : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال الرجل : فما يمنعك والأمر لك ؟ فأجابه عمر: لو كنت أردك إلى كتاب الله ، أو إلى سنة رسول الله لفعلت ولكني أردك إلى الرأي ، والرأي مشترك ولست أدرى أى الرأيين أحق عند الله .

كما كان الواحد منهم ينزل على حكم الآخر، إذا رآه أفضل فقد روى انه رفع إلى عمر أن رجلا قتلته زوجه أبية وخليلها فتردد عمر فى قتل عدد بواحد لأن كتاب الله يقول " النفس بالنفس " فقال على " ارأيت يا أمير المؤمنين لو أن نفراً أي جماعة اشتركوا فى سرقة جذور – أى ناقة – فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا كنت قاطع أيديهم قال نعم : قال فكذلك ، فعمل عمر برأيه ، وكتب إلى عماله أن اقتلهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم ".[2]

---

(1) د. عمر مختار القاضي ، إحياء الاجتهاد فى الثقافة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 157 .

(2) د. محمد سلام مد كور ، الاجتهاد فى التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ61 ، 62 .

4ـ القياس

أ - تعريفه

هو فى اللغة التقدير ، يقال : قاس الثوب بالذراع إذا قدره به .[1]

وفى اصطلاح الأصوليين – هو مشاركة مسكوت عنه لمنصوص على حكمة الشرعي فى علة هذا الحكم ، وإلحاقه به فيه . و يؤخذ من تعريف القياس أن أركانه أربعة :[2]

1 - **المقيس عليه** : وهو ما نص على حكمه ، ويسمى الأصل .

2 - **المقيس**: وهو ما يراد إلحاقه بالأصل فى الحكم ، ويسمى بالفرع .

3 - **الحكم**: وهو ما حكم به النص على الأصل .

4 - **العلة** : وهى ما يبني عليه الحكم فى الأصل ، وتحقق فى الفرع .

فعلى سبيل المثال ، ورد النص بحرمة الخمر – وهى ما اشتد من عصير العنب فى قوله تعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** "[3]

فالخمر أصل منصوص على حكمه وهو الحرمة . لعله هي الإسكار ، ونبيذ الشعير أو التمر فرع لم ينص على حكمه ، فإذا وجدنا العلة التي بنى عليها الحكم في الأصل متحققة فيه لزم – بطريق القياس أن يكون مثله فى الحكم .

---

(1) عبد القادر الرازى ، مختار الصحاح ، مادة قيس (لبنان : مكتبة لبنان ، 1986) صـ 233.

(2) د. عبد الحميد ميهوب ، أصول الفقه ، مرجع سابق ، صـ 307 .

(3) سورة المائدة : آية : 90 .

وكذلك فى القصة التي سبق إيرادها : من أن رجلاً قتله شخصان .. فى هذه القصة قياس ثم أصبح إجماعا." فيمكننا الآن أن نقتل الكثير بالواحد ، دون أن نعود إلى إجراء القياس . (1)

والقياس من الأدلة التي أخذ بها جمهور فقهاء المسلمين في مختلف العصور واستدلوا للأخذ به بقوله تعالى : " وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ". وروى عن عمر انه قال لآبى موسى الأشعرى : أعرف الأشباه بالنظائر، ثم قس الأمور عند ذلك .

والحق أن القياس من ضرورات العصر ، عليه تعلق كثير من الآمال فى الوصول إلى الأحكام الشرعية ، وذلك لتناهى النصوص وعدم تناهي الوقائع ، فلزم القياس للوصول إلى الحكم الشرعي فى الجديد من المسائل . (2)

ومن الحديث ما يثبت صحة القياس ، ما ورد عن الرسول صلي الله عليه وسلم في بعض أحكامه وفتاويه فقد استدل بالقياس ، فقد روى أن جارية خثعمية قالت : يا رسول الله إن أبى أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج – ان حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها الرسول: " أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك ؟ قالت نعم ، فقال فدين الله أحق بالقضاء ". فقد قاس دين الله على دين العبد : فى أن قضاءهما عن المدين يبرئ ذمته لعله أن كلا منهما دين . (3)

(1) د. شعبان محمد إسماعيل ، دراسات حول الإجماع والقياس ، مرجع سابق ، صـ 191 .

(2) د. على حسين نجيده ، مبادئ الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 108 .

(3) د. شعبان محمد إسماعيل ، دراسات حول الإجماع والقياس ، مرجع سابق ، صـ 209 ، 210

هذا عن الكتاب والسنة ، ويضيف إليهما د / عبد الوهاب خلاف العقل والمنطق السليم كحجة على القياس والأخذ به ، فإن أى عاقل إذا حذر من إنسان ، لأنه لص يستدل بهذا على وجوب الحذر من كل لص : وإذا منع من تصرف لأن فيه اعتداء على غيره . لأن العقول السليمة تقضى بأن الوقائع إذا تساوت عللها وأسبابها ، يجب أن تساوى أحكامها ضرورة أن السبب الواحد لا ينتج مسببين متغايرين . (1)

هذا عن أدلة القياس من الكتاب والسنة ، والذي دعم بها جمهور الفقهاء آراؤهم فى حجية القياس ، وفى المقابل نجد هناك من أسرفوا فى نفيه وجحده وهم الظاهرية وبعض الشيعة الأمامية ، والنظام إمام المعتزلة وهذه هى أدلتهم :

2) من الكتاب : قوله تعالى : " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً " (2) وقوله تعالى " مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ " (3) وكلف نبيه أن يبين أحكامه للناس فقال : "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ " (4) فبلغ الرسول وبين بعد وفاء قرأنه وسنته بحاجة الناس من الأحكام ، لا ضرورة إلى استعمال القياس .

وقد أجيب عن هذا بأن الدين أكمله الله فبين فيه كل الأحكام ، ولكن جاء بعضها مفصلاً وبعضها مجملاً ، وعلل كثيراً من الأحكام تعليلاً يعين المجتهد على استنباط الأحكام لما يجد من

(1) عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه (القاهرة : بدون ، 1940) صـ 48 .
(2) سورة المائدة آية : 3 .
(3) سورة الأنعام : آية 38 .
(4) سورة النحل : آية 44 .

أحداث ، فالعمل بالقياس عمل بما بينه القرآن ، وليس عملا بما هو خارج عنه . ومن السنه استندوا بقول رواه أبو هريرة عن النبي صلي الله علية وسلم قال : تعمل الأمة برهة بكتاب الله ، وبرهة بسنة رسول الله، وبرهة بالرأي، فإن فعلوا ذلك ضلوا وأضلوا "وهذا حديث صريح الدلالة، على أن العمل بالرأي أى بالقياس فتنه وضلال . وهذا مردود عليه أيضاً بأن المقصود هنا : هو القياس بالرأي القائم على الهوى المنحرف عن مقاصد الدين ، إذا كان مستنداً إلى الدين والسنة كان مقبولاً .[1]

5ـ الإجماع والتشريع

ا - تعريفه

الإجماع فى اللغة العزم يقال : أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه[2] ومنه قوله تعالى فأجمعوا (أمركم) .[3] أى اعزموا عليه ، وقوله عليه السلام : لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل أى لم يعزم .

ومن معانية الاتفاق أيضاً ، ومنه قولهم أجمع القوم على كذا أى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين : أن الإجماع بالمعنى الأول متصور من واحد ، والمعنى الثاني لا يتصور إلا من أثنين فما فوقهما .[4]

والإجماع هو اتفاق المجتهدين، من أمة محمد فى عصر من العصور، على حكم شرعي عملي، ويتبين من هذا التعريف أركان الإجماع:[5]

---

(1) د. أحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 148 ، 149 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، ج1 ، مادة جمع ، صـ 978 .

(3) سورة يونس : آية : 71 .

(4) على عبد الرازق، الإجماع فى الشريعة الإسلامية (القاهرة : دار الفكر العربي، 1947) صـ 6.

(5) د. صوفي حسن أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ، مرجع سابق ، صـ 127 أيضاً : د. شعبان محمد إسماعيل ،دراسات حول الإجماع والقياس (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1993) صـ 44،43 .

1 – هو اتفاق المجتهدين : فلا بد من وجود مجتهدين ، تتحقق فيهم أهلية الاجتهاد بشروطها المعروفة ، **ولا بد أن يتفقوا ، فلا يوجد** مخالف ، لأن الإجماع يستمد قوته من هذا الاتفاق .

2 – من أمة محمد صلى الله وسلم : فبلوغ غير المسلم مستوى العلم والاجتهاد لا يجعله آهلا للمشاركة في الإجماع ، لان من المقررات الإسلامية انه لا يحكم المسلم بغير المسلم ، أو لا ولاية لغير المسلم على المسلم .

3 – في عصر من العصور : فإذا انقرض العصر دون أن يتم اتفاق ، لم ينعقد إجماع كذلك لا يلزم موافقة مجتهدى العصر التالي أو العصور التالية إذا تم اتفاق مجتهدى عصر .

4 – على أمر شرعي عملي : والإشارة إلى شرعي ، إخراج لما ليس من الأمور الشرعية : كأمور العادات أو العقل "كالاتفاق" على أن زوايا المثلث تساوى قائمتين والإشارة إلى عملي ، استبعاد لمسائل العقيدة عن أن تكون موضع اجتهاد ثم إجماع لأنها ثابتة على وجه اليقين بأدلة قطعية

ب. أنواعه :

الإجماع نوعان :

1] إجماع صريح 2] إجماع سكوتي

أما الإجماع الصريح فيكون بالقول : بأن يتفق المجتهدون على حكم شرعي يصلون إليه باجتهادهم فى أمر من الأمور ، بأن يبدى كل منهم رأيه صريحاً فيه . كما هو الحال فى المؤتمرات . ويكون بالعمل : ويتحقق بعمل من جميع المجتهدين بأن يحدث أمر، فيرى فيه مجتهد

رأيا، ثم يحدث مثله فى عصره فيقضى فيه أو يفتى مفتي أو قاضى ثان وثالث ورابع يمثل فتوى أو قضاء الأول ويوافق عليها المجتهدون فى جميع الأقطار.(1)

أما الإجماع السكوتى : فيتحقق بأن يصرح مجتهد أو عدد من المجتهدين برأى فى مسألة من المسائل ويذيع هذا الرأي ، ويعلمه سائر المجتهدين فيسكتون فلا يكون منهم إنكار، ولا إقرار صريح .

ولا يعد الإجماع السكوتى حجة (دليلاً) إلا إذا تم له ما يأتى :

1- ألا يصحب السكوت ما يدل على الموافقة أو المخالفة ، فإذا وجد ما يدل على المخالفة لم يتحقق الإجماع، وإذا وجد ما يدل على الموافقة على الحكم، لم يكن الإجماع سكوتياً واعتبر إجماعاً صريحاً .

2- أن يمضى على السكوت زمن يكفى لبحث المسألة المطروحة ، وتكوين الرأي فيها .

3- أن تكون المسألة التي يطلب لها الحكم تستدعى الاجتهاد ، بألا يكون لها دليل قطعي لأن ما لها دليل قطعي من المسائل لا تتطلب الاجتهاد ، وإنما الذى يستدعيه أن يكون لدى المجتهد دليل ظني . عند ذلك يجتهد ليصل إلى درجة من الاطمئنان إلى سداد الحكم المستنبط .(2)

(1) د. أحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية، 1983) صـ 91 .

(2) د. شعبان محمد إسماعيل ، دراسات حول الإجماع والقياس ، مرجع سابق ، صـ 107 .

جـ ـ حجيته :

يرى جمهور العلماء أن الإجماع الصريح حجة قطعيه ، ويرى الشيعة والخوارج ومن المعتزلة " النظام " عدم حجيته ، وإلى عدم حجية الإجماع السكوتي من باب أولى .

وأدلة الجمهور من الكتاب الكريم قوله تعالى " **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا**".[1] فالله نهى عن التفرق ، ومخالفة الإجماع تفرق .

ودليلهم من السنة قولة ﷺ " لا تجتمع أمتي على ضلالة " وقولة " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن " وقوله " يد الله مع الجماعة " فهذه النصوص وإن كانت من قبيل أخبار الآحاد ، إلا أنها متواترة فى المعنى وهى قاطعة في حجية الإجماع.[2]

أما دليل من خالفوا الجمهور فقد اعتمدوا من القرآن على قولة تعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** ".[3]

أي أمر برد المتنازع فيه إلى الكتاب والسنه ، ولم يأمر القرآن برد المتنازع فيه إلى الإجماع ، وذلك دليل على أن الإجماع لا يعد حجة .

ومن السنة ذهبوا إلى أن معاذا لم يذكر الإجماع ، عندما سأله النبي عما يقضى به فذكر الكتاب والسنة والرأي وأهمل الإجماع ،

(1) سورة آل عمران : آية : 103 .

(2) د. عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، مرجع سابق ، صـ 30 .

(3) سورة النساء : آية 59 .

ولو كان الإجماع دليلاً يعتد به ، لما رضى النبي صلي الله عليه وسلم منه أن يهمل ذكره مع الحاجة الماسة إليه فى القضاء .

إلا أن هذه الأدلة مردود عليها ، ففى الآية الكريمة " **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** " فقد تجاوزوا قولة تعالى " **وأولي الأمر** " وأولي الأمر هنا هم الفقهاء . فإذا اجمعوا على حكم فاتبعناهم فيه كنا متبعين أمر الله تعالى . أما عن حديث النبي لمعاذ ، فيجاب عنه بأنه لم يكن هناك إجماع فى حياة الرسول ولذلك لم يخطر ببال معاذ ، وإنما ذكر معاذ من الأدلة ما يستطيع أن يعمل به إذ ذاك .

من كل ما سبق يثبت أن المخالفين حجتهم داحضة، وأن المؤيدين لحجية الإجماع الصريح حجتهم ثابتة، فيكون الإجماع الصريح من الأدلة الشرعية الصحيحة التى يحتج بها .[1]

6- سد الذرائع :

ا - معناها :

الذرائع معناها الوسائل . فإذا كانت الوسائل مفضية إلى الحرام والفساد ، كانت هذه الوسائل محرمة ، ووجب سدها ومنعها حسما لمادة وسائل الفساد . وإن كانت هذه الوسائل تؤدى إلى أمر مطلوب فى الشرع كانت هذه الوسائل مطلوبة أيضاً . فالذرائع تسد وتمنع ، إذا كانت تفضي إلى الفساد ، وتجب وتفتح إذا كانت تفض إلى المصالح ، ولكن أكثر ما يطلق اسم الذرائع على الأفعال والطرق المؤدية إلى الشر والفساد ، ولهذا إذا قيل سد الذرائع فيراد سد الطرق ومنع الأفعال المؤدية إلى الشر والفساد .[2]

---

(1) د. شعبان محمد إسماعيل ، دراسات حول الإجماع والقياس ، صـ 99 .

(2) د.عبد الكريم زيدان ، المدخل الي دراسة الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ204،203

ب - حجيتها :

وأصل سد الذرائع مشهود له بالصحة بدلائل الكتاب والسنة ، وعمل الصحابة فمن الكتاب قوله تعالى " **وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ** "[1] وقولة تعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا** "[2] نهى الله المسلمين من استعمال كلمة (راعنا) لأن اليهود كانوا يريدون بها شتم النبي ولا يريدون معناها اللغوي المعروف ، فجاء النهى عنها سدا لذريعة الفساد .

ومن السنة نهى النبي ﷺ عن الاحتكار سدا لذريعة التضييق على الناس ، ونهى النبي الدائن عن قبول الهدايا من مدينه سداً لذريعة الربا ومنه قوله عليه السلام " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك " وقد عمل فقهاء الصحابة بهذا الأصل ، فورثوا المطلقة بائنا إذا طلقها زوجها فى مرض الموت ، سدا لذريعة حرمانها من الميراث .[3]

جـ - أقسام الذرائع :

قسمت الذرائع باعتبار ما يترتب عليها من ضرر أو مفسدة إلى أربعة أقسام :

1 – ما يؤدى إلى المفسدة أصلاً: كحفر حفرة مقطوع بوقوع المارين فيها ، أو ترك كابل من أسلاك الكهرباء يمر به التيار مكشوفا فى مكان معد للعب الأطفال وفى هذه الحالة يعد الفاعل متعديا ، ويضمن ضمان المتعدى أى المتعمد أما لتقصير،وأما لقصد الأضرار.

---

(1) سورة الأنعام : الآية : 108 .

(2) سورة البقرة : الآية : 104 .

(3) محمد الخضري ، تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 218 .

2 – ما يؤدى إلى الضرر أو المفسدة نادراً : كحفر حفرة فى مكان لا يمر به أحد فى الغالب ، والفعل هنا باق على أصل مشروعيته فلا تقصير ولا قصد إضرار .

3 – ما يؤدى إلى الضرر أو المفسدة كثيرا لا نادرا : ويغلب على الظن ذلك كبيع السلاح لأهل الحرب . والظن هنا يأخذ مأخذ العلم ، ويدخل هذا الفعل فى باب سد الذرائع .

4 – ما يؤدى إلى الضرر أو المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادرا: كبيع الآجال لأنها تؤدى إلى الربا كثيراً لا غالباً ، وادخلها بعض الفقهاء فى باب الجواز، لأن الأصل هو الإذن بالبيع وهو مذهب الشافعي والإمام أبو حنيفة ، لأن المنع عندهم لا يبني إلا على العلم أو الظن أو شئ منهما ، ومنعه مذهب ما لك وأحمد بن حنبل أخذا في الاعتبار كثرة المفسدة ، وإن لم تكن غالبة .[1]

7ـ العرف :

أ - تعريفه .

ما اعتاده الناس وساروا عليه فى أمور حياتهم ومعاملاتهم : من قول أو فعل أو ترك ، ويسمى " عادة " أيضاً على رأي كثير من الفقهاء وبعضهم يجعل العادة ، وهى الأمر المتكرر، أهم من العرف فكل عرف عادة وليس كل عادة عرفاً ، وبعضهم يجعل العرف هو الأعم .[2]

---

(1) د. على حسين نجيده ، مبادئ الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 118 .

(2) د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 205 .

ب - أنواعه :

أولا : ينقسم العرف إلى عرف قولي ، وعرف عملي . فالعرف القولي: مثل تعارف الناس إطلاق كلمة الولد على الذكر دون الأنثى ، مع أنها فى اللغة تطلق على الاثنين وبهذا المعنى جاءت فى القرآن الكريم فى قوله تعالى " **وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ** ".[1] ومن العرف العملي : تعارف الناس البيع بالتعاطي ، دون استعمال الصيغة اللفظية فى البيع .

ثانياً : وينقسم العرف من جهة عمومة: إلى عرف عام وعرف خاص ، فالعرف العام ما يتعارفه الناس فى جميع البلاد ، فى وقت من الأوقات كتعارفهم دخول الحمامات من غير تعيين مدة المكث فيها ، ولا تعيين مقدار الماء المستهلك . والعرف الخاص هو ما يتعارفه أهل بعض البلاد ، كتعارف أهل العراق على تعجيل قسم من المهر وتأجيل الباقي إلى أقرب الأجلين : الموت أو الطلاق .[2]

ثالثاً : وينقسم العرف من جهة صحته وفساده إلى قسمين : صحيح وفاسد . والعرف الصحيح : هو ما لا يخالف نصا من نصوص الشريعة ، ولا قاعدة من قواعدها وإن لم يرد به نص خاص . والعرف الفاسد : هو ما يخالف أحكام الشريعة وقواعدها الثابتة : كتعارف الناس على كثير من المنكرات ، مثل التعامل بالربا وشرب الخمر وتعاطى القمار، ونحو ذلك .[3]

---

(1) سورة النساء : آية : 12 .

(2) د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 205 ، 206.

(3) د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 206 .

والعرف الصحيح لا خلاف فى اعتباره والاعتداد به ، وأساس اعتبار العرف يرجع إلى رعاية مصالح الناس ، ورفع الحرج عنهم ، وقد راعته الشريعة فى أحكامها فالإسلام أقر ما كان عند العرب فى الجاهلية من عادات صحيحة : كفرض الدية على العاقلة ، وإقرار بعض المعاملات كالمضاربة والشركة ونحو ذلك . وقد استدل بعض العلماء على حجية العرف بما روى عن الرسول " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن " وعلى كل حال فهو حجة شرعية ، ومصدر فقهي تستقى منه الأحكام وعلى المجتهد والمفتى والقاضى ملاحظته . (1)

وللعمل بالعرف شروط : وهى أن يكون مطرداً وغالباً ، بمعنى أن يكون جريان العمل به حاصلاً فى اكثر الحوادث ، وغالبا في المعاملات . وأن يكون مقارناً أو سابقاً بمعني : أن يكون العرف الذي يحكم الواقعة موجوداً وقت وجودها ، حتى يصح حملها عليه . وأخيراً أن لا يخالف دليلاً ، أو أصلاً من أدلة وأصول الشريعة . (2)

8-شرع من قبلنا :

أ - معناه

المقصود بشرع من قبلنا : الأحكام التي شرعها الله تعالى ، لمن سبقنا من الأمم وأنزلها على أنبيائه ورسله ، لتبليغها لتلك الأمم . (3)

وقد اختلف العلماء فى تلك الأحكام ، هل تلزمنا وتكون جزء من شريعتنا أم لا ؟

---

(1) د. أحمد يوسف ، الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 248 – 249 .

(2) د. صوفي حسن أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 182 ، 183 .
أيضاً : د. السيد صالح عوض ، أثر العرف فى التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 189 .

(3) د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 209 .

اولا – مواضع الاتفاق :

اتفقوا على أن ما كان من شئ من قبلنا ، وقد ورد فى شريعتنا ما يقره ويثبته فهو شرع لنا ، وذلك مثل الصوم فقد قال تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "[1] فقد بين الله عز وجل أنه كما فرض الصيام على الأمم السابقة فرضه كذلك علينا .

اتفقوا على أنه إذا ورد فى شرع من قبلنا حكم ، ثم ثبت نسخه فى شريعتنا فهو منسوخ بلا ريب ولا خلاف ، من ذلك مثلاً : أن الله فرض على من قبلنا أنه إذا أذنب أحدهم ، وأراد أن يتوب فعليه أن يقتل نفسه قال تعالى " وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ "[2] ومثله فى السنه قوله ﷺ " أعطيت خمس لم يعطهن نبي قبلي "

ثانيا – مواضع الاختلاف :

لكنهم اختلفوا فيما ورد إلينا من شرع من قبلنا ، ولم يرد فى شرعنا ما يقره أو ينسخه ، وذلك مثل ما قصه الله علينا أو رسوله ، من أحكام الشرائع السابقة مثل : قصه أصحاب الغار الثلاثة الواردة فى الصحيحين .

---

(1) سورة البقرة : آية : 183 .

(2) سورة البقرة : آية : 54 .

وقد اختلفوا فى ذلك إلى قولين :

الأول : وهو مذهب الحنفية والحنابلة وبعض المالكية ، وقول للشافعي أنه شرع لنا لأنها من الأحكام الإلهية التى شرعها الله عز وجل، ولم يرد فى شرعنا ما ينقضه ولذلك استدل الحنفية بقولة تعالى " **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** " (1)

والثاني : وهو مشهور قول المالكية والشافعية أنه لا يكون شرعا لنا ، لأن شريعتنا ناسخة للشرائع قبلها، إلا إذا ورد فى شرعنا ما يقرره (2) ولكن شرع من قبلنا لا يعتبر دليلاً مستقلاً لأنه يرجع إلى الكتاب أو السنة ، فإذا خصه الله تعالى فى كتابة ، كان راجعاً إلى الكتاب ، وإذا خصه الرسول كان راجعاً إلى السنة (3)

9ـ مذهب الصحابي :

بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى . اجتهد الصحابة فى استنباط الأحكام الشرعية لما يستفتون فيه من نوازل وأحداث ، وقد يتفقون فى ذلك أو يختلفون ، وقد اتفق العلماء على أمرين فى هذا الشأن . (4)

---

(1) سورة المائدة : آية : 45 .

(2) د. أحمد يوسف ، الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 254 ، 255 .

(3) محمد ذكريا البرديسي ، أصول الفقه (القاهرة : دار الثقافة ، 1985) صـ 347 .

(4) د. أحمد يوسف ، الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 259 .

أولهما : أن الصحابة إذا اتفقوا على حكم فى نازلة ، ولم يعرف لهم مخالف فما اتفقوا عليه حجه ، وكذلك لو استبط صحابي حكماً فى مسألة ، ولم يعرف له مخالف فقوله حجه .

ثانيهما : أن قوله فيما لا مجال فيه للرأي حجة ، لأنه بالتأكيد قد سمعه من النبي فإذا صح فهو حجة مثل قول السيدة عائشة : إن الجنين لا يمكث فى بطن أمه أكثر من سنتين ، قدر ما يتحول ظل المغزل .

ا - حجيته :

لا خلاف فى أن قول الصحابي فيما لا يدرك بالرأي حجه ومصدر للفقه ، لأن هذا القول منه محمول على السماع من النبي فيكون من قبيل السنة . والسنة مصدر للتشريع.[1] إلا أن العلماء اختلفوا فيما لم يعرف مستنده من قول الصحابي إلى قولين :

الأول : قول الجمهور أنه حجة على غير صحابي آخر مثله ، فأبو حنيفة يرى أنه إذا اختلف أصحاب النبي فإنه يختار قول أي واحد منهم شاء ، ولكن لا يخرج عليهم جديعاً ، فكأنه يعتبر اختلافهم إلى قولين أو ثلاثة أو أربعة ، بمثابة الإجماع على هذه الأقوال ، فإذا اختار قولاً غير قولهم جميعاً ، كان بمثابة الخارج على الإجماع . وكذلك الإمام مالك فإنه يعتبر قول الصحابي وما أفتى به حجة .

---

(1) د. عبد الكريم زيدان ، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 208 .

أيضاً : د. شعبان محمد إسماعيل ، قول الصحابي وأثره فى الفقه الإسلامي (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، 1988) صـ 55 .

الثاني : قول للشافعي ورواية عن أحمد : أنهم إذا اختلفوا لم يكن قول بعضهم بأولي من قول بعض ، ويمكن أن يخرج عن أقوالهم جميعاً ، لأننا لسنا متعبدين بقول أحد إلا قول رسول الله ، أو ما أجمع عليه أهل العلم لا يختلفون فيه ومنهم الغزالي .[1]

10 ـ المصالح المرسلة :

أ - تعريف :

المصلحة فى لغة العرب بمعنى: الأعمال الباعثة على نفع الإنسان، فالمصلحة واحدة المصالح أى الصلاح - وهى ضد المفسدة يقال : أصلح - أى أتى بالصلاح وهو الخير والصواب وفى الأمر مصلحة ، أى خير[2] والمصالح المرسلة فى الأصل مركب توصيفي معناه : الخير الذي لم يقيد ، وعند الفقهاء المصالح الملائمة لمقاصد الشارع ، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء فليس لها شاهد من كتاب أو سنه يؤيدها ، ولا دليل يعارضها[3]

ومن الأمثلة على ذلك جمع القرآن فى عهد أبى بكر أو عهد عثمان - رضى الله عنهما، واتخاذ السجون ، وضرب النقود ، وإبقاء الأرض المفتوحة فى أيدي أهلها وفرض الخراج عليها وللعلماء فى الاستدلال بها موقفان ، فبعضهم يستدل بها لأنها حجة عنده . ولهم على حجيتها أكثر من دليل ، وهم الجمهور والإمامان مالك ، وأحمد بن حنبل :

---

(1) د. احمد يوسف ، الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 260 .

(2) ابن منظور ،لسان العرب ، مادة صلح ، جـ4 ، مرجع سابق ، صـ2479 .

(3) د. جلال الدين عبد الرحمن ، المصالح المرسلة ومكانتها فى التشريع ط1 (القاهرة :مطبعة السعادة ، 1983) صـ 14 .

وأهم هذه الأدلة :

أولا : من المعقول أن مصالح الناس فى تجدد دائم ومستمر، بينما نصوص الشارع محدودة متناهية ، ولو اقتصرنا على استنباط الأحكام متوخين المصالح التي اعتبرها الشارع دون ما سكت عنه لوقع الناس فى حرج شديد ، والحرج مرفوع عن أتباع هذه الشريعة ، لقوله تعالى " **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**" (1)

ثانيا : من يتأمل ما أثر عن فقهاء الصحابة من الأحكام فى الوقائع ، التي لم تصرح النصوص بأحكامها ، يتبين له أن كثيراً منها كان مأخذه المصلحة المرسلة وحدها دون الرجوع إلى أصل معين ومن ذلك : اتفاقهم رضى الله عنهم على جمع الصحف المتفرقة التي كتب فيها القرآن في مصحف واحد . وكذلك استخلاف أبى بكر لعمر وترشيحه لولاية الأمة من بعده ، وترك عمر الخلافة شورى بين ستة من كبار الصحابة . (2)

وقد اشترط الذين مالوا إلى الاحتجاج بها - وهم الجمهور - عدة شروط ، حتى تكون دليلاً يحتج به وهذه الشروط هى :

1 : أن تكون مصلحة حقيقية وليست وهمية ، ومعنى ذلك أن على المجتهد أن يتأكد من أنه سيرتب على الحكم مصلحة حقيقية أو منفعة ، لا أن يترتب عليه ضرر أو منفعة يكون ضررها أكثر من نفعها ، فمثلاً من المصالح الوهمية أن يكون حق التطليق في يد القاضي وللأسف الشديد ، فإن هذه المصلحة المتوهمة خدع بها

---

(1) سورة الحج : اية : 78 .

(2) د. أحمد فراج حسين ، محبة المصالح المرسلة فى استنباط الأحكام الشرعية (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، 1982) صـ83،82 .

بعض المشتغلين بالفقه فى العصر الحديث ، لأنها ليست مصلحة بل مضرة على الزوج والزوجة الأسرة والمجتمع ، ولو فرضنا أن بها بعض المنفعة فإن ضررها أكثر من نفعها .[1]

2] أن تكون المصلحة كلية لاجزئية ، بمعنى أنها توجب نفعاً عاماً للمسلمين ، ولا تختص ببعض المسلمين .[2]

3] أن تكون المصلحة قطعية ، لا ظنية - أي أنها تثبت بطريق قطعي لا شبهه فيه

4] أن تكون المصلحة ضرورية ، ولكي نتعرف على معناها ، لا بد أن نذكر أن شريعة الله قسمت المصالح ثلاثة أنواع أولها : نوع اعتبره الشارع ، وثانيهما : نوع ألغاه الشارع ، وثالثها : نوع سكت عنه الشارع ، فلم ينص على اعتباره أو إلغائه .

النوع الأول : المصالح المعتبرة ، وهى كل مصلحة ثبت الحكم المؤدي إليها : بالنص أو بالإجماع ، أو بالقياس الذي كانت العلة فيه معتبرة . فشملت أموراً تحققت فيها مصالح الناس في دنياهم وأخراهم من كل ما يقوم حياتهم ويصلح معاشهم ويدفع عنهم الضرر والابتعاد عن الله . فوضع الشارع من الأحكام ما يوصل إليها ، عن طريق اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع والقياس .[3]

---

(1) د. أحمد يوسف ، الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 232 .

(2) د. جلال الدين عبد الرحمن ، المصالح المرسلة ومكانتها فى التشريع ، مرجع سابق ، صـ 51.

(3) د. جلال الدين عبد الرحمن ، المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع ، مرجع سابق ، صـ 19.
أيضاً : عبد الوهاب خلاف ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 201 .

وقسم الشارع المصالح التي اعتبرها ، بالنسبة لحاجة الإنسان إلى ثلاث استقر الفقهاء أمرها متتبعين نصوص الكتاب والسنة فما وجدها تخرج عن مصالح ثلاث :

1) مصالح ضرورية.

2) مصالح حاجيه.

3) مصالح تحسينية.

والمصالح الضرورية : هي الأعمال والتصرفات التي لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ، وصيانة مقاصد الشريعة ، ومجموعها خمسة : حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ، فعلى المحافظة على هذه المقاصد ، يقوم أمر الدين والدنيا وتستقيم الحياة وينتظم أمر المجتمع .[1]

والمصالح الحاجية : هي أقل من سابقتها ، فيحتاج إليها الإنسان لرفع الحرج والمشقة عنه ، كالرخص التي تصدق الله بها على عباده ، تيسيراً لهم ودفعاً للضيق والحرج عنهم .

والمصالح التحسينية : وهى التي لم يكن للإنسان إليها حاجة ، وإنما هي منمقة ومزينة لحياته ، يأخذ منها بما يليق من محاسن العادات، فهي متمشية مع مكارم الأخلاق كالطهارات، ورفع المستخبثات ، وستر العورات .[2]

---

(1) د. أحمد فراج حسين ، حجية المصالح المرسلة فى استنباط الأحكام الشرعية ، مرجع سابق ، صـ10 .

(2) د. جلال الدين عبد الرحمن ، المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع ، مرجع سابق ، صـ 20 . أيضاً : د. عمر مختار القاضي ، إحياء الاجتهاد فى الثقافة الإسلامية (القاهرة دار النهضة العربية ، 1993) صـ 210 .

وموقف الشارع من هذا النوع هو الإلغاء والإهداء ، فلا سبيل إلى قبوله وقد وضع الأحكام التي تطالب الناس بالابتعاد والنهى عن الأخذ بها ، فإهدار مصلحة آكل الربا فى زيادة ثروته ، لما في ذلك من ضرر ينصب على المدين وجعل حقيقة المصلحة فى ضرورة إغلاق باب الربا .

أما النوع الثالث : وهو الذي ثار فيه أخذ ورد ، وقبول ورفض ، فهو المصالح التي سكت الشارع عنها ، فلم يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء بنص معين هذا عن مؤيدي المصالح المرسلة والحجج التي أوردوها .

أما الفريق الأخر : فقد ذهب إلى أنه لا يجوز الاعتماد علي المصلحة المرسلة كدليل واستدلوا على ذلك بما يلي :

1) لقد راعت الشريعة الإسلامية جميع المصالح واعتبرتها ، أما ما لم تعتبره الشريعة مصلحة فهو فى الواقع ونفس الأمر ليس مصلحة حقيقية ، بل مصلحة متوهمة فى نفوس أصحابها.[1]

2) أنه لو صح اتباع كل مصلحة مرسلة ، لجاز لأهل الرأي غير العلماء أن يتقلدوا مناصب الفتوى فى الدين – لأن الجهال إذا سمعوا من العلماء أن هذه المصلحة لا دليل عليها بالإذن أو المنع ، تجرأوا على الفتوى فيها ، كما هو حادث فى عصرنا هذا – وهذا أمر باطل ، لأن الجاهل يحكم بما ليس له به علم ، وهو منهي عنه في قوله تعالى " **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** "[2] القول باتباع المصالح عموماً باطل[3]

---

(1) د. أحمد يوسف ، الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 234 .

(2) سورة الإسراء : آية : 36 .

(3) د. جلال الدين عبد الرحمن ، المصالح المرسلة ومكانتها فى التشريع ، مرجع سابق ، صـ 90.

3) أن العمل بها يفتح الباب لذوى الأهواء ، للانطلاق من أحكام الشريعة وإيقاع الظلم بالناس ، باسم المصلحة ، فيطلقون المصلحة ولا يتقيدون بالمشروع منها ، وإطلاق المصلحة لم يقل به أحد .[1] وقال أبن حزم : هذا باطل لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان .

4) إن الأخذ بالمصلحة يؤدى إلى اختلاف الأحكام باختلاف البلدان والزمان بل باختلاف الأشخاص فى الأمر الواحد ، والأحكام الشرعية ليست هكذا ، وإنما تشمل الناس جميعاً.[2] هذه هي أدلة المعارضين ، والراجح هو اعتبار المصلحة المرسلة دليلاً ولكن مع استيفاء الشروط التي اشترطها العلماء فيها وعدم التسرع بالقول بها . لأن تطور الأحكام الفقهية وملاءمتها لظروف كل عصر ، ومواكبتها التقدم لا يتأتى إلا بالاحتكام إليها واعتبارها مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي ، ولكن فى مرتبتها بعد الأدلة السابقة ، وفى مجالها وبعد توفر ضوابطها وشروطها .[3]

وقد صدق أبن القيم فى كتابه (الطرق الحكمية) عندما قال: من المسلمين من فرطوا فى رعاية المصلحة المرسلة ، فجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد بحاجة إلى غيرها ، وسدوا على أنفسهم

---

(1) من إطلاق المصلحة وعدم تقيدها بالشرع ما ابتلانا الله به فى هذه الأيام مما وضع فى قانون الأحوال الشخصية من حرمان الزوج من حقوق منحها الله له ومنع تعدد الزوجات ، ومنع الزوجة حق الطلاق إن تزوج عليها وصدق الله تعالى " وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ " سورة المؤمنون : اية : 71 .

(2) زكى الدين شعبان ، أصول الفقه الإسلامي (القاهرة :مطبعة النهضة المصرية ، 1968) ص 188.

(3) د. أحمد يوسف ، الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 234 .

طرقاً صحيحة من طرق الحق والعدل ، ومنهم من أفرطوا فسوغوا ما ينافى شرع الله ، أحدثوا شرا طويلاً ، وفسادا عريضاً.[1]

11ـ الاستحسان

أ - تعريفه

عد الشيء حسناً[2]، واصطلاحاً فقد ترتب على تعريفه خلاف أو اتفاق بين الأئمة في القول فقال جماعة : إن الاستحسان هو ما يميل إليه المجتهد من غير دليل فقد يميل المجتهد عن القياس إلى جانب أخر، يقع فى روعه أنه أحسن من القياس ، ويحس بقبوله دون مرجع أخر ، وقد فهم الشافعية أن الأحناف يستعملون الاستحسان بهذا المعنى ، ولذلك هاجمه الإمام الشافعي ورفضه وقال عنه : من استحسن فقد شرع مع ان المشرع هو الله وحده ورسوله ، وما عدا ذلك من قياس أو إجماع فهو تابع لتشريع القرآن أو الحديث . ولكن الحقيقة أن التعريف الذي يقول به الأحناف للاستحسان يقرب الهوة بين المذاهب الثلاثة التي قالت به ، وبين الشافعية الذين رفضوه[3] وذلك التعريف هو كالآتي :

الاستحسان : هو العدول عن قياس ظاهر جلى إلى قياس غير ظاهر وإلى عرف شائع وقد قال الشافعي بالقياس من هذا النوع ، فقال فى السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمن فقطعت ، القياس أن تقطع بمعناه ، والاستحسان ألا تقطع.[4]

---

(1) ابن القيم الجوزية ، الطرق الحكيمة ، مرجع سابق ، صـ 201 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة حسن ، مرجع سابق ، صـ 879 .

(3) د. احمد شلبى ، تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 171 .

(4) د. صوفي حسن أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية ط3 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1986) صـ 164 .

ب - صور الاستحسان :

السلم : وهو بيع شي أجل معدوم بثمن عاجل معلوم ، فكان القياس عدم جوازه ، ولكنه أجيز استحساناً .

الاستصناع : وهو أن تتعاقد مع صانع ليعمل لك رداء أو أثاثا ، فالتعاقد على شئ معدوم،ولكنه جاز لجريان العرف به استحسانا . فالاستحسان بهذا المعنى هو ترك القياس على أصل معين للرجوع إلى الأصول العامة (لا ضرر ولا ضرار) التي كان يعتمد عليها الرأي من قبل ، أو الرجوع إلى أصل أخر كالعرف [1]

ج - حجيته :

ترجع حجية الاستحسان كمصدر تبني عليه الأحكام عند القائلين بها ، إلى ما ورد فى القرآن الكريم " **الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** "[2] وقوله تعالى " **فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا** "[3] وأما الحديث فيستدلون بقول الرسول ﷺ "ماراه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن "

وقد أخذت المذاهب الفقهية المختلفة بالاستحسان كمصدر ، فيما عدا الشافعية مع ملاحظة أن الاستحسان عند المالكية يقتصر على ترك القياس الظاهر إذا عارضه عرف غالب أو عارضته مصلحة راجحة أو أدى إلى حرج ومشقه .[4]

---

(1) عبد الوهاب خلاف ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 199 .
أيضاً : د. شلبى ، تاريخ التشريع الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 171 – 172 .

(2) سورة الزمر : آية 18 .

(3) سورة الأعراف : 145 .

(4) د. صوفي حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، مرجع سابق، صـ 168.

وإذا كان هناك من أثبت للاستحسان حجيته ، فقد أنكر الإمام الشافعي الاستحسان وشنع على من يقول به ، وخصص لذلك كتاباً خاصاً طبع مع كتابه " الأم " سماه " إبطال الاستحسان " وقال فيه " من استحسن فقد شرع " ولكن المقصود هنا هو: شرع الاستحسان بالرأي والهوى ، دون اعتماد على دليل شرعي . أما الاستحسان الذي يستند إلى دليل شرعي من النصوص أو المعقول أو المصلحة أو العرف فلا يأباه أحد من الفقهاء .

ويؤيد ذلك ما نقل عن الإمام الشافعي نفسه : أنه أخذ بالاستحسان واعتبره مصدراً فى بعض ما قرر من أحكام ، فقد استحسن فى المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن فى ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام ، وقال فى السارق إذا أخرج يده اليسرى فقطعت (القياس أن تقطع اليمني ، والاستحسان ألا تقطع ، وهو استحسان فى مقابلة النص.(1)

12 ـ الاستصحاب :

أ - معناه

الاستصحاب كلمة ترجع فى أصل معناها اللغوي إلى الصحبة ، تقول : استصحبت الشيء أي جعلته مصاحبا لك .(2)

وهو في معناه الاصطلاحي لا يخرج في الجملة عن هذا المعنى ، إذ هو عبارة عن إبقاء الحال على ما كان عليه ، حتى يقوم الدليل على

---

(1) د. أحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 165 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة صحب ، جـ 4، صـ2401.

تقييده.[1] فإن من عرف إنساناً على غنى شهد بغناه ، حتى يقوم له دليل على افتقاره ، فهكذا فطر الإنسان على إنه إذا علم وجود أمر حكم بوجوده حتى يثبت عدمه وإذا علم عدم أمر ، حكم بعدمه حتى يثبت وجوده . وهذا الدليل اهتدى به القضاة والمفتون فى كثير من الأقضية والوقائع .[2]

ب- أنواعه

يتنوع الاستصحاب أنواع أربعة :

1) **استصحاب الإباحة** : وهى الحكم الأصلي للأشياء عند عدم الدليل على خلافة : فإذا أراد الفقيه أن يعرف حكم عقد من العقود ، أو تصرف من التصرفات ولم يجد دليلاً شرعياً يدل على حرمته يكون مباحاً بناء على أن الأصل فى الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل على التغيير ، لأن الله تعالى إنما خلق ما في الأرض من أجل أن ينتفع به الناس كما جاء فى قوله تعالى " **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً** "[3] وقوله تعالى " **وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ** ".[4]

2) استصحاب العدم أو البراءة الأصلية : فإذا ادعي أحد الشريكين في تجارة أن التجارة لم تحقق ربحاً صدق فى دعواه استصحاباً للعدم الأصلي ، وهو عدم الربح ويظل المال هكذا ، إلى أن يقيم المدعى البينة على ثبوت الربح .

---

(1) د. يوسف قاسم ، مبادئ الفقه الإسلامي (القاهرة : دار النهضة العربية 1983) صـ 202 .

(2) د. عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، مرجع سابق ، صـ 51 .

(3) سورة المائدة : آية : 29 .

(4) سورة الجاثية : آية 13 .

3) استصحاب حكم شرعي ثابت بدليل لوجود سببه : فإذا ثبت أن فلانا تزوج فلأنه يحكم ببقاء الزوجية بينهما ، حتى يقوم دليل على إنهاء الحياة الزوجية بما يوجب الفرقة .[1]

4) استصحاب الوصف ومنه :

أ - وصف الحياة بالنسبة للمفقود ، فإنه يستمر ثابتاً حتى يقوم الدليل على وفاته .

ب - وصف الكفالة يستمر ثابتاً للكفيل ، حتى يؤدى من كفله الدين أو يؤديه هو ، أو يبرئ الدائن ذمته من الكفالة .

جـ- وصف الماء بالطهارة ، فإنه يستمر ثابتاً حتى يقوم دليل على نجاسته .[2]

جـ . حجيته :

أكثر العلماء ومنهم : المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية ذهبوا ألي أن الاستصحاب حجه شرعية ، وهو أخر الأدلة التي يلجأ إليها المجتهد عند عدم الأدلة ، فهو أخر مدار الفتوى كما يقول الأصوليون . وقد استدلوا بأدلة منها :

1 - مما جرى به العرف من قديم : أن الناس إذا رأوا أمرا ثبت وجوده في الزمان الأول ، فإنه يغلب على ظنهم بقاؤه ما دام لم يثب ما ينفيه . والعكس أى إذا تثبتوا من عدم وجود أمر فإنه يغلب على ظنهم استمرار عدمه حتى يثبت وجوده .

---

(1) د. أحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 189 .

(2) د. أحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي ، نفس المرجع ، صـ 189 ، 190.

2 - بدائل العقول تؤيد الاستصحاب ، فليس لأحد أن يدعى أن فلانا قاتل فيستحل دمه بالقصاص ، ما لم يقم دليل على القتل ، لأن الأصل أنه برى ما لم تثبت إدانته .

3 – العمل بالظن واجب ، وهنا يغلب الظن ببقاء الشيء على ما كان على عدم بقائه لأن بقاء الشيء استمرار لوجوده ، وعدمه أمر حادث يحتاج إلى دليل يقوم عليه وما لم يوجد هذا الدليل ، فإن الشيء يبقى على ما كان .

4 – الحكم الشرعي كما يحتاج إلى دليل يثبته ابتداء ، يحتاج إلى دليل يدل على بقائه واستمراره ، فلا يكفى الدليل المثبت لحكم ابتداء لإثبات هذا الحكم دواماً وبقاء . فالبقاء غير الوجود لا بد له من سبب آخر غير سبب الوجود الأول.(1)

هذه عن الأدلة التي تؤيد حجية الاستصحاب ، إلا أن أكثر الأحناف ذهبوا إلى أن الاستصحاب ليس حجة على الإطلاق .

هذا عن المصادر الرئيسية والفرعية للتشريع في الإسلام . وقد أفضنا في تناولنا للمصادر الفرعية ، وكان من الممكن الاكتفاء بالمصادر الأصلية . علي اعتبار أنها جميعا مستمدة من القران او السنة او منهما معا . وذلك للتأكيد علي مرونة الشريعة الإسلامية وملاءمتها لكل زمان ومكان ، فهي شريعة سماوية ربانية لا يجابها شك ولا ينكرها إلا ملحد وبالحديث عن التشريع في الفكر الإسلامي تكون الصورة قد اكتملت في هذا الباب عن الجانب الأول من جوانب الفكر الإغريقي والإسلامي وهو الجانب السياسي . أما الحديث في الباب الثاني

---

(1) د. أحمد محمود الشافعي ، أصول الفقه الإسلامي ، مرجع سابق ، صد 190 ، 191 .

. بإذنه تعالي . فسيكون عن جانب آخر من جوانب الفكر وهو الجانب المجتمعي وسنعرض له من خلال الحديث عن فلسفة التربية والتعليم والطبقات في الفكر الإسلامي والفكر الإغريقي .

الباب الثانى

فلسفة الجانب المجتمعي

في الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول هي :

الفصل الأول:

التربية والتعليم فى الفكر الإغريقـــي.

الفصل الثاني:

التربية والتعليم فى الفكر الإسلامـــي.

الفصل الثالث:

الطبقات فى الفكر الإغريقـــي.

الفصل الرابع :

سيادة مبدأ المساواة فى الإســـلام.

الفصل الأول

التربية والتعليم في الفكر الإغريقي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : التربية فى عصر هوميروس.

ثانيا : التربية الإسبرطية.

ثالثا : التربية الأثنية.

رابعا : السفسطائيون والتربية.

خامسا : التربية عند سقراط.

سادسا : التربية عند أفلاطون.

سابعا : التربية عند أرسطو.

ثامنا : الفلسفة بعد أرسطو.

تاسعا : جامعات اليونان.

تمهيد :

للتربية اليونانية أهمية كبيرة حيث نجد فيها فكرة ناضجة عن الحياة ومستواها نشأ عنها نضج الفكرة التربوية نضجاً تزايد فى الفترات المقبلة ويسمح بكل تغيير ويمهد لنمو الفرد وتطوره ، فلأول مرة نجد فى التربية اليونانية نظاما تربوياً لا أثر فيه لكبت الذاتية سواء كان شعورياً أو غير شعوري ، بل إننا على العكس نجد التربية تنظر إلى مبدأ تشجيع الذاتية ، لا باعتباره منسجما مع الاستقرار الاجتماعي، ورفاهية المجتمع فحسب ، بل باعتباره أمراً مرغوباً فيه أيضاً .

ومن هنا كان تفوق اليونان فى مسألة التوفيق بين مصالح الفرد ومصالح الدولة ، فلأول مرة نجد ظهور فكرة الصالح العام ، فكرة تفانى الفرد فى خدمة الحكومة ،واهتمام الحكومة بصالح المحكومين وبحقوق الفرد ، وهذا هو الهدف الأساسي من التربية عند اليونان . (1)

إضافة إلى ذلك أن هناك صفة أخرى عظمت من اجلها أهمية الإغريق فى التربية ، إذ أنهم قد اهتموا قبل غيرهم أتم الاهتمام بذاتية الفرد ،لاسيما من ناحيتها العقلية . وهنا نجد أن محبة العلم من أجل العلم قد وجدت لها أنصاراً ، وأن البحث يمتد فيشمل عالم الإنسان وعالم ما وراء الطبيعة ، ولم تكن العقلية الإغريقية يفزعها البحث فيما وراء الطبيعة بل كانت تمتاز بحب الاستطلاع والبحث عن الحقائق وبالخيال الحر . (2) وعبارة أفلاطون "دعنا نتتبع المناقشة إلى حيث تقودنا"

---

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ط 3(مصر : دار المعارف ، 1964) صـ 91 ، 92.

(2) **frankena,** W. three historical philosophies of Education'' Scott , fores man and co., Glenrvew, Illinois, 1965 p.15 .

هى أكبر دليل على شجاعة الإغريق العقلية، وقد ظلت المعرفة والكتابة تراثاً للرجل الإغريقي العادي ومنها لا يغترف منه ما يشاء .

ويمكن أن نقسم تاريخ التربية الإغريقية إلى قسمين : قديم وحديث يفصل بينهما عصر بركليس أو منتصف القرن الخامس ق . م ، على أن التربية اليونانية القديمة فى العصر التاريخي القديم يسبقها عصر آخر من عصور التربية ذلك هو عصر " التربية الهومريه" وهذه الفترة الهومرية بعضها فترة من تاريخ اليونان القديم سارت فيها التربية في اتجاهين : (الإسبرطي والأثيني) أما فترة التربية اليونانية الحديثة فتشمل : **أولاً** فترة الانتقال فى الأفكار التربوية والدينية والخلقية أثناء عصر بركليس وبعده ، وهذه هى الفترة التى تشكلت فيها الأفكار الفلسفية الجديدة ، والتي تبلورت فيها طرق التربية الجديدة .

ثانياً : فترة تمتد من الفتح المقدوني حتى نهاية القرن الرابع ق. م، حينما امتزجت الثقافة اليونانية بالحياة الرومانية . وبابتداء الفترة الأخيرة نجد أن المدارس الفلسفية قد تشكلت وفى أثنائها نجد أن هذه المدارس قد انتظمت في شكل جامعة أثينا[1]

أولاً : التربية الإغريقية فى عصر هوميروس :

كانت التربية الهومريه بدائية فى مادتها وصورتها، وكان الأشراف من شبانها يتلقون دروسا خاصة فى استعمال الأسلحة والتمرينات العسكرية ، وكان (اخيلييس يتدرب على الموسيقى وعلى الخطابة . على أن هذا الضرب من التربية لم يكد أن يكون تدريباً بالتقليد ، فلم يكن تربيه بالمعني الذي فهمه الإغريق فيما بعد أما

---

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صد 97،98 .

إعداد النشئ لمهام الحياة المرتبطة بالطعام والملبس والمسكن ، فقد كانت من وظائف المنزل . أما مهام الحياة الكبرى وما يتطلبه المجتمع من خدمات فكان يتدرب عليها الأفراد في مجالسهم النيابية وحروبهم وحملاتهم التي قصدوا بها الحصول على الأسلاب والغنائم .

إن المثالية التى رمت إليها التربية فى عصر هو ميروس كانت ذات هدفين:

إعداد (رجل الحكمة) و (رجل العمل أو الشجاعة). أما الحكمة فكانت تتمثل فى البطل الخيالي (أوديسيوس) . أما الشجاعة فكانت تتمثل فى البطل (أخيليس Achelles) . وبينما كان هذان الهدفان قد تحققا بأوضح صورة فى هذين النموذجين المنفصلين فقد كانا فى ذاتهما متصلين تمام الاتصال باعتبارها من المثل العليا .[1]

وكانت أشعار (هوميروس) بسيطة وقوية لذا أصبحت محبوبة منذ البداية وكانت ناضجة نضجاً كافياً من الناحية الفنية ، فكان فيها متعه لعصر نضجت ثقافته وكان الأطفال يحفظونها عن ظهر قلب فى المدارس ، وكان الكهنة يستخدمونها في التقرب للآلهة ، ورجال الأخلاق يتخذون منها الأمثال ، وكان رجال السياسة يستعينون بها فى مناقشاتهم .

ثانياً : التربية اليونانية القديمة :

سارت التربية اليونانية القديمة فى اتجاهين (الإسبرطي) و (الأثينى)

(1) د. صالح عبد العزيز ، نفس المرجع ، صـ 98،99 .

أ ـ التربية الإسبرطية :

تعتبر إسبرطة مثلاً واضحاً على أثر الظروف الجغرافية فى تشكيل اتجاه المجتمعات ، فقد كان لذلك أثر كبير أيضاً فى نوع التربية التى تتبعها . فإسبرطة تقع فى منطقة لا كونيا الخصبة وبالتالي غلبت الزراعة على اتجاهها الاقتصادي وهى مدينة أسسها الدوريين بعد 1150 ق . م عن طريق إدماج خمسة قرى كانت موجودة من قبل وكان يسكنها الأخيون ، وبقيت ذكرى القرى الخمسة واضحة بعد ذلك فى تقسيم إسبرطة إلى أحياء.[1]

ووجدت إسبرطة نفسها مهددة دائماً بخطر مزدوج : خطر قيام العناصر المغلوبة على أمرها - فى داخلها - بالثورة ، ثم خطر قيام الأعداء الخارجين بشن الغارات عليها ، فرأت أن تستعين بمواطن قدير يصلح من تشريعها كما يخرج من هذا بنظام أكثر استقراراً ، وذلك بتسهيل اشتراك أبناء الشعب فى المشكلات العامة. وحوالي منتصف القرن التاسع ق . م لجأ الإسبرطيون إلى (ليكرجوس) ليمنحهم دستوراً جديداً فأبقي على التقاليد القديمة،مضافاً إليها بعض القوانين والتشريعات الجديدة ، وبخاصة فى كل ما يتعلق بالتربية وأساليبها .[2]

ولما كان الغرض من نشريع (ليكرجوس) توفير الكفاية الذاتية من الناحية الاقتصادية والعقلية والاجتماعية ، وتوفير الاستقلال السياسي لولاية إسبرطة كان هدف التربية تزويد كل فرد بقدر من الكمال الجسماني والشجاعة وغرس عادات الطاعة العمياء للقانون ،

---

(1) د .حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 63 .

(2) د . صالح عبد العزيز ،تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، ص101 .

أيضا :د. احمد محمود صبحي ، في فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 68 .

بحيث يصبح الجندي المثالي ، الذي لا يباري فى شجاعته ويصبح فرداً يفنى شخصيته فى شخصية المواطن .

وقد امتد نظام التربية الصارم إلى دقائق حياتهم الشخصية ، تحكمت في كل أعمالهم بحيث ذابت شخصية الفرد فى الدولة تماماً . والحق أن النظام الاجتماعي برمته إلى جانب نظام التربية وقواعد الزواج والتعامل ، بل وتفاصيل الحياة اليومية كانت تستهدف فى المقام الأول الاستعداد الدائم للحرب ، بإقامة جيش يكون على أهبه الاستعداد دائماً ، ويتألف من مواطنين إسبرطيين أشداء لا يقهرون ، ولا يعرفون إلا الولاء للدولة .[1]

ولذلك عنيت إسبرطة بأبنائها منذ فجر الطفولة على مر الزمن ، حتى أسلمتهم إلى الرجولة الكاملة .

1- فقد كانت الحكومة تهيمن على تربية الأطفال منذ ولادتهم ، فكانت الأم إذا أنجبت طفلاً غسلته بالنبيذ بدل الماء ، لتختبر قوة جسمه ومبلغ تحمله ، ثم يؤخذ الطفل إلى دار الندوة ، حيث يجتمع شيوخ المدينة ورؤساء العشائر ليبدوا رأيهم فيه ، فإن كان قويا أساغوا له أن يعيش ، وإن كان ضعيف حكم عليه بالموت .

وكانت الأطفال تربي فى المنازل حتى سن السابعة ، وقد توكل الأم أمر تربيته إلى مربية تعتني به . وكان عليها ألا تلفه باللفائف لكي تسمح لأعضائه بالنمو من غير قيد ، وتتركه للطبيعة فيتعود الخشونة بالصوم ، وعدم الخوف بتركه وحيداً فى الظلام ومنعة

---

(1) د. عاصم حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة اليونان ، مرجع سابق ، صـ 143 .

من الصراخ . كل ذلك حتى يقوى على احتمال الآلام وعدم الشكوى والابتعاد بالنفس عمالا يليق . (1)

2- وكان الطفل من بعد السابعة يتلقى مرحلتين من التعليم الأولي من سن السابعة حتى الثانية عشر ، والثانية حتى سن العشرين وكان برنامج التعليم بسيطاً يتضمن أجزاء من أشعار هوميروس والحكم والأمثال والأخلاق والرياضة والحساب والموسيقي .

أما بقية الفنون والعلوم الفلسفية والتاريخ ، فلم يكن نظام التعليم الإسبرطي يهتم بدراستها ، وفى كل سني التعليم كان أهم شئ هو التعليم العسكري والإعداد الجسماني وقد كان للشباب الإسبرطي أن يتزوج فى سن العشرين ، لكن لم يكن يسمح له أن يحيا فى منزله ، إنما يستمر فى الحياة الاجتماعية مع رفاقه فى شئ أشبه بالثكنات ولا يزور أهل بيته إلا خلسة ، وتستمر التدريبات الشاقة حتى سن الثلاثين حتى يصبح مواطناً إسبرطياً كامل الأهلية يمارس حقوقه جميعاً ، وقد كانت الدولة تبني فى المواطن منذ طفولته روح التنافس الرياضي . (2)

وقد كانت الجوائز التي تـ نح للمبرزين شرفيه أكثر منها مادية ، لكنها كانت تتضمن إمكانات لتمنحه سلطة فى المستقبل أو قيادة ، ففى سن الثامنة عشر مثلاً كان يمكن إدراج الشباب

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 102 .

أيضاً : د. سيد إبراهيم الجبار ، دراسات فى تاريخ الفكر التربوي (القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر) صـ 59 .

(2) د. عاصم حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة اليونان الإغريق ، مرجع سابق ، صـ143 .

أيضا : د.احمد محمود صبحي ، في فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 70 .

المتفوق فى هيئة من صفوف الشباب المتفوق ، كانت تعرف اسم الهيبيس Hippies الذين كانوا يختارون للخدمة فى الحرس الملكي ، وتنفيذ مهام فى غاية السرية للحكومة ، وكان يستتبع ذلك فى مرحلة تالية تولى المناصب القيادية فى الجيش ، وفى وظائف الحكومة المختلفة.[1]

3- أما الشباب بعد الثانية عشرة فقد كان أبرزهم يصبحون رفقاء محببين لدى الكبار كما كان المسنون والشيوخ يتعهدون على الدوام ميادين تدريبهم ، ويراقبون باستمرار تطور شجاعتهم وعقليتهم ، لذا لم يكن هناك متسع من الوقت أو من المكان حتى يمكن الأولاد من أن يتلقوا تعليما أو تهذيباً ، وفوق ذلك كان أفضل رجال المدينة يعين مفتشاً على الأحداث والشبان أو مشرفاً عليهم ، وهذا بدوره يعهد برياسة كل جماعة لأشد الأطفال بأساً وأكثرهم نشاطاً .

وهذا التنظيم الذي شمل جميع حياة الطفل ، كان بحق نواة المدرسة فالأسرة والمتجر والمعبد بل وحياة المواطنين الاجتماعية عامة كلها أندمج بعضها فى بعض فى هذا النظام التربوي . فالأولاد ينامون فى معسكرات عامة يتناولون طعامهم على موائد عامة ، ويتعاونون فى أعداد هذا الطعام ، كما يساهمون فى الحفلات الدينية كما كانوا يقضون ما تبقي من الوقت فى التمرينات الرياضية التى كانت أهم أهدافهم التربوية .[2]

---

(1) د. عاصم حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 143 .

(2) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 103 .

4- وفى سن الثامنة عشرة يلتحق الشاب بفرقة حربية ، حيث كان يتلقي تدريباً عسكرياً عنيفاً لعدة أعوام . وكان الشبان يدربون على دراسة الحروب دراسة علمية عنيفة حتى يبلغوا العشرين من عمرهم . فيحلفوا يمين الإخلاص لوطنهم وينتظموا فى سلك الجيش والثكنات العامة ، ويستمروا فيها حتى سن الثلاثين فتعتبرهم الحكومة أعضاء فى جماعتها ورجالاً كاملي الرجولة .

5- وإذا بلغ الشاب سن الثلاثين يصبح رجلاً كامل الرجولة ، له جميع الحقوق المدنية ، ويصير عضواً من أعضاء الجمعية العامة ، وعليه أن يستمر فى تقديم خدماته للدولة ، ومع أنه أصبح مواطناً كاملاً ورباً لأسرة فإنه يستمر فى سكن الثكنات العامة وتناول طعامه على الموائد المشتركة ويعمل مدرساً للنشء ، وجندياً فى ميدان القتال ويتساوى فى ذلك الوضيع والنبيل .

ورغم أن نظام التعليم الإسبرطي قد لقي تأييداً فى الكثير من بلاد اليونان وخاصة بعد انتصار إسبرطة على أثينا فى الحروب البلولونزيه ، مما أكبر على فكرة الجندي الإسبرطي الشجاع الذي أفرزه هذا النوع من التعليم ، الا أنه من الناحية العلمية يتضح أن نظام التعليم الإسبرطي ، فشل فى إخراج المواطن الكامل فلم ينجح إلا فى تنمية القدرات الجسمية ، أما الجانب الأدبي النظري فقد أهمل إلى حد كبير، ونتج عن ذلك أن عدد كبير من الإسبرطيين ، كانوا لا يعرفون حتى مبادئ القراءة والكتابة .[1]

---

(1) د. حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 98

أيضا : د.احمد محمود صبحي ، في فلسفة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ71،70

ب ـ التربية الأثينية :

كان الأثينيون يقدسون العلم والمعرفة ، ويرسلون أولادهم فيما بين السادسة وحتى الرابعة عشرة ليتلقوا تعليمهم عند معلم محترف ، لأن الدولة لم تكن تنفق على التعليم . وفى دور (التعليم الخاصة) كان الصبية يتعلمون القراءة والكتابة وأصول الحساب والموسيقى وقرض الشعر وبحوره ، وكانت الرياضة البدنية من أساس التعليم حيث يدرب الأطفال رياضي محترف أيضاً . ويشمل التعليم أيضاً التمرن على أصول المعاملة ، والبيع والشراء لمن يرغبون في اتخاذ التجارة حرفة لهم .(1)

وكان منهج الدراسة ينقسم ثلاثة أقسام : الكتابة والموسيقي والألعاب الرياضية وأضاف المجددون الحريصون على التجديد فى أيام أرسطو إلى هذا المنهج الرسم والتصوير ، وكانت الكتابة تشمل القراءة والحساب وكانوا يستخدمون فيها الحروف لا الأرقام . وكان تلميذ يتعلم العزف على القيثارة ، وكان الكثير من مواد الدراسة يصاغ فى عبارات شعرية وموسيقية . ولم يكونوا يضيعون شيئاً من الوقت فى تعليم أية لغة أجنبية . ولكنهم كانوا شديدي العناية بتعلم اللغة الوطنية واستخدامها على أصح وجه وكانت الألعاب الرياضية تعلم أكثر ما تعلم فى مدارس الألعاب ، ولم يكن الأثيني يعد متعلماً ، إذا لم يتقن المصارعة والسباحة واستعمال إلقوس والمقلاع(2) أما عن أطوار التربية الأثينية فهي كالتالي :

---

(1) د. سيد أحمد على الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، ص274،273 .

(2) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، جـ2 من المجلد الثاني حياة اليونان ترجمة محمد بدران (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1953) ص 84 .

كان الطفل إذا بلغ السابعة من عمره يدفع به إلى المدرسة(*) وكانت سن الدخول ومدة الدراسة والمواد التي تدرس ، تعتمد إلى درجة كبيرة على مركز العائلة فكان يرافق الغلام فى غدوه ورواحه مرشد ، وهذا المرشد عادة شيخاً من الرقيق لا يصلح لأي عمل أخر ، مهمته الإشراف على سلوك التلميذ أثناء ذهابه ورجوعه من المدرسة أو نادي الألعاب الرياضية .

وقد نشأ الأطفال نشأة ضارة بعض الشيء وذلك بسبب احتقارهم لهؤلاء العبيد الضعفاء بالرغم مما خوله هذا المرشد العبد من حقوق علي الطفل ، فكان له الحق فى إرشاده إلى الطريق القويم أو ضربة إذا خالف أو عصى . ولم يكن التعليم فى هذه المرحلة الابتدائية تحت سيطرة الحكومة ، وإنما كان من عمل الأفراد والآباء تحت سيطرة قانون يقضى على الوالد بان يعلم أبنه فى المدرسة ، ومن خالف هذا القانون عد مذنباً ، فضلاً عن أنه لا يستطيع أن يطلب من ابنه المساعدة فى كبره .

وكانت مطالب الدولة تقضى بإعداد النشء رياضياً وموسيقياً ، ولذلك عملوا على إنشاء نوعين من المدارس كان على الطفل الأثيني أن يحضرهما وكانت ساعات الدراسة طويلة ، إذ طبقاً لقوانين (صولون) كان الطفل يحضر إلى المدرسة قبل بزوغ الشمس ولا يبرحها إلا بعد غروبها ، والاستماع لقضايا المحاكم .(1)

(*) أنشأت أثينا مساحات للألعاب ومدارس للرياضة البدنية وكان لها بعض الإشراف القليل على المدرسين ، ولكن المدينة لم يكن فيها مدارس عامة أو جامعة تديرها الدولة ، بل ظل التعليم فيها في أيدي الأفراد .

(1) د سيد إبراهيم الجبار ، دراسات في تاريخ الفكر التربوي ، مرجع سابق ، صـ 57 .

وفى سن السادسة عشرة كان الشاب يعفى من إشراف المربى وهنا تنتهي دراسته للأدب وللموسيقى و يبدأ يتدرب على الألعاب الرياضية ، حيث يندمج مع من هم فى سنه من الشبان والبالغين ، وفى هذه المرحلة كان يدرب على مختلف التمرينات الرياضية على يد موظف حكومي هو مروض الغلمان وكانوا تحت إشراف المرشدين الأخلاقيين.(1)

إذا كان الشباب فى هذه الفترة يتمتع بقسط وافر من الحرية ، فقد كان فى الواقع تحت مراقبة دقيقة من موظفي الدولة ، ولاسيما المشرفين على الأخلاق ، وقد اقتصر التدريب العقلي للشاب الأثيني على الاختلاط بمن هم أكبر منه سناً ، ومن الاستماع إلى المناقشات والاشتراك في أحاديث الموائد العامة ، ومن مشاهدة الروايات التمثيلية . وبعد أن ينتهي الشاب من هاتين السنين للإعداد التدريبي فان اسمه يدرج في قائمه المواطنين الأحرار ، وعندئذ يقسم يمين الإخلاص للدولة وللآلهة ولتقاليد الشعب الخلقية ، وكان يعلن فى إجماع عام أن هذا الشاب قد أصبح جندياً . وكان الشاب الأثيني يقضى السنتين الأوليين من 16- 18 سنه في (الجمنازيم) تحت إشراف موظفي الدولة المباشرين ، وكان على الشاب الأثيني أن يقضى السنة الأولي في ثكنات عامة أو في معسكرات بجوار المدينة ، وأن يخضع للتدريب العسكري الصارم في استعمال الأسلحة وفى التدريب على إدارة شئون الدولة .

أما فى السنة الثانية فقد كان الشاب الأثيني يعيش عيشة الجندي النظامي فى المعسكرات البعيدة ، بقصد تدريبه على معرفة

---

(1) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، المجلد الثاني ، مرجع سابق ، صد 85 .

الطرق والحدود وطبيعة مملكته وتزويده بواجباته كجندي . ولا ينتهي نظام التربية الأثينية عند هذا الحد ، إذ كانت الحكومة تطلب من الفرد أن يعيش حياة يصعب معها ممارسة النشاط الاقتصادي لأهداف شخصية .[1] أما متع الحياة الشخصية سواء أكانت تسليه فى الألعاب أو فى الرياضة، أو في حضور الملاهي أو الأندية العامة للأكل والشرب، فقد كانت تحت إشراف الأثينيين ، هذا ولقد أصبحت الدولة وجميع مظاهر الحياة الاجتماعية مدرسة ، اهتمت اهتماماً عظيماً بتربية النشء خلقياً وعقلياً . وإن كانت لم تهمل الناحية الجسمية وبذلك تكونت فى المواطن الأثيني أكمل صفات النبل والفضيلة ، تلك الصفات التي تبدو جليه فى أخلاق الرجل الأثيني الحق .[2]

هذا عن أطوار التربية الأثينية ، ولكن ما هو الغرض الأخلاقي من هذه التربية ؟ إن التربية الرياضية كانت وسيلة لإنتاج بعض نتائج خلقية معينة كضبط النفس وإخضاع الشهوات للعقل ، لأنه بفضل ذلك تنمو فضائل الصبر والجلد والقدرة والشجاعة والإخلاص ومراعاة حقوق الغير، حيث كان الطفل فى المرحلة الدراسية بين سن7 وسن 16 (يقضى أكثر من نصف حياته المدرسية فى الألعاب الرياضية) . على أن فترة الإعداد للجندية ، كانت تشمل سنتين يقضيهما الشاب فى الملعب وسنتين أخريين يقضيهما فى حراسة الحدود أى فى التربية البدنية إضافة إلا أن الشاب الأثيني لم ينغمس انغماسا همجياً فى الألعاب الرياضية ، وكان معيار النجاح يتوقف لا على كسب المباراة ، بقدر ما كان يتوقف على أداء التمرينات على خير وجه .

---

(1) Butts, R.F. Cultural History of western education (New York, 1958) p.37

(2) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، ص108.

أما الأهداف الخلفية التى كانوا يرمون إليها من التربية الموسيقية ، فهى جعل النغم والانسجام مناسبين لعقول الأطفال ، حتى يصبحوا أكثر رشاقة ودقة وانسجاماً وبذلك يمكنهم إتباع هذه فى أقوالهم وأعمالهم . فقد كان الطفل الأثيني يقضى السنوات الأولي من حياته فى حفظ الأشعار الهومرية ، إضافة إلى بعض منتجات من الشعر الغنائي وبعدها كان يتعلم كيف يغنى هذه الأشعار ، على نغمات الموسيقي الصادرة من القيثارة ولم يكن الهدف مجرد الإتقان أو المهارة ، إذ كان عمل الطفل يشبه إلى حد كبير عمل الشاعر القديم فكان يجمع بين اللعب على القيثارة ، وبين إنشاء الشعر على النغمات الموسيقية فكان المدرسون الأولون شعراء أو مغنين متجولين .

ومن هنا يمكن القول بحق إن من بين الشعوب القديمة قد انفرد جماعة اليونان دون غيرهم بميزة هامة ، وهى أن طبقة المدرسين كانت تنشأ من بين الأدباء لا من طبقة رجال الدين كما يحدث فى الشعوب الأخرى . (1)

وجملة القول أن مدرس الطفل اتحدوا فيما بينهم ، وأجمعوا إن يغرسوا فيه صفات خلقيه ناضجة ، فيزيدون من كبريائه ومن تمسكه بالأخلاق ويعودونه الحميد من العادات ، والتواضع واحترام الكبار والمسنين واحترام القانون . هذا فضلاً عن أنهم كانوا له بمثابة نماذج خلقية راقية يحاول الطفل أن يقترب منها ، وكان من حسن حظ الطفل الأثيني أن هذه الفضائل المنشودة كانت تتجسم فى شخصية المدرس ، وذلك لأن التربية لدى الطفل اليوناني كانت ترمى إلى هدف ممكن

---

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ111 ،112 .

الوصول إليه ، مادام يوجد أمامه نموذج مجسم يمكن أن يتخذه قدوه فى سلوكه وهاديا فى تكوين أخلاقه .

بالرغم من الشكل المثالي لنظام التعليم الأثيني الذي وزع الاهتمام بين تنمية القدرات الجسمية والعقلية للشباب ، **إلا أن تطبيق** هذا النظام فى الواقع ربما ركز على الناحية العلمية ولهذا فقد جاء نوعاً ما-على التكوين العقلي للشباب -ويظهر هذا عند الفنانين الإغريق.[1]

ثالثا : السفسطائيون والتربية

تمخضت التربية اليونانية القديمة إبان القرن الخامس ق . م عن عصر اكتمل فيه نمو الفرد ، وظهر التقدم القومي بشكل لم ير التاريخ له مثيلاً من قبل ، وقد بلغ هذا العصر ذروته في أيام بركليس . والذي بلغت الديمقراطية معه أرقى درجاتها ، وحمل انتصار الديمقراطية معه أن الوظائف السياسية متاحة الآن للجماهير والتي كانت محجوبة عنهم . ويمكن لأي إنسان أن يرتفع إلى ذروة المناصب في الدولة إذا كان مزوداً بالمهارة والقدرة على الخطابة وإثارة مشاعر الدهماء ، ومتسلحا كافياً بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية ، التي تمكن الإنسان العادي من شغل منصب سياسي له . وهذه الحاجة هي التي أخذ السفسطائيون على عاتقهم إشباعها .[2]

طاف السفسطائيون بلاد اليونان متجرين بالعلم ومرتزقين من الموسرين والقادرين على دفع الأجر المرتفع ، إذ أن التعليم وخاصة فن

---

(1) د. حسين الشيخ ،اليونان ، مرجع سابق ، صـ93 .

(2) وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1920) صـ 99 .

الخطابة والبلاغة لها أثره الكبير فى جلب المال ، وفتح مجال النجاح فى تولى الوظائف العامة للحكومات الديمقراطية . فالسياسة فن يقوم على الأساليب العملية على الخطابة والبلاغة . ورجل السياسة عليه أن يتقن فن الجدل والمناقشة ، والقدرة على إثبات صحة القول ونقيضه فى نفس الوقت . هذا الفن كان الشغل الشاغل لليونانيين لذا قبلوا على هذه الدروس بشغف لكي يتكلموا بطريقة مقنعة ، ويجيدوا إفحام الخصم بالمجادلة والمغالطة والتلاعب بالألفاظ لتنتصر قضيتهم ، وتتغلب آراءهم فى المجالس السياسية .

فكان هدفهم كهدف محامى يخدم قضيته فى أى سبيل - ولذلك سمى اللعب بالألفاظ سفسطة، اشتقاقاً من السفسطائيين ، فالسفسطائيون ليسوا بحكماء يعتمدون العقل ، ويبحثون عن العلم ومعرفة الحقيقة ، بل كانوا معلمين وخطباء يجيدون استعمال الحجج والأسباب ، ويتقنون وسائل الإقناع وأساليب الاستحالة والتأثير [1]

ومع ذلك لا يمكن أن ننس مساهمتهم فى تقدم المعرفة ، لقد كانوا أول من وجه الانتباه إلى دراسة الكلمات والجمل والأسلوب والنثر الفني والإيقاع ولقد كانوا مؤسسي علم الخطابة ونشروا التعليم والثقافة فى جميع أنحاء اليونان ، وأوجدوا دافعاً كبيرا لدراسة الأفكار الأخلاقية التي جعلت من تعاليم سقراط أمراً ممكناً ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لأول مرة في الاعتراف العام (بحق الفاعل) أى أن الإنسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه

---

(1) د. حربي عباس عطيتو ، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان ، مرجع سابق ، صـ223،222 .
أيضا : د. سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي فى العصور القديمة الوسطى ، مرجع سابق ، صـ 37 .

السلطة والمعتقدات و التراث ، فهو ككائن عاقل له حق استخدام عقله والحكم بنفسه ، فإذا أراد إنسان أن يقنعني فلا يجب أن يلجأ إلى القوة بل إلى العقل .(1)

ولنأخذ مثالاً على أحد السفسطائيين ، الذين كان لهم رأى في التربية وهو بروتاجوراس

رابعا : التربية عند بروتاجوراس :

عرض بروتاجوراس آراؤه فى التربية فى أحد كتبه ، المعنون "الصفات الشخصية " نأخذ منها تلك الشذرات (تحتاج التربية إلى مواهب طبيعية وإلى التدريب) (على الإنسان أن يبدأ فى التعلم من الصغر) (التربية لا تثمر ثمرتها فى النفس إلا بعد أن تصل إلى أعماق بعيده) ومن آرائه البارزة فى التربية (أن العقاب ضرورة ولكنه عندما يعترف به ، فعلى أساس كونه وسيله للإصلاح ورادعاً للإنسان ، ومن الناحية الأخرى نراه يرفض فكرة الثأر . تلك هى آراؤه فى الألوهية والأخلاق والتربية والمعرفة.(2)

على الرغم من وجازة الأفكار التى أتى بها بروتاجوراس فى التربية ، إلا أنها أعطت بياناً لمذهب هذا الفيلسوف السفسطائي ، الذي وصف بأنه صاحب عقل تليد وتأثير عظيم ، والباعث لحركة التنوير قديماً، فقد كانت فلسفته بحق محيرة فسرت تفسيراً طيباً عند البعض، فهي فى نظرهم فلسفة معتدلة ، فالمعرفة نسبيه بالنسبة

---

(1) وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ 109 .

(2) د عبد المعبود مصطفى سالم ، المدارس الفلسفية اليونانية قبل ارسطو ، مرجع سابق ، صـ251.

للجماعة الإنسانية وليست بالنسبة للفرد ، المعرفة نسبية لأنها تتم عن الحركة والتجرد فى الأشياء ، وأن التقاليد والعادات والقوانين تعاقدية ، نابعة من نشاط الناس وليست مفروضة عليهم من أي سلطة دينية أو أرضية ، والبعض الآخر فسر آراؤه على أنها آراء متطرفة وفيها من المغالاة وتغليب مصلحة الفرد على مصلحه الجماعة ، وهى تجعل الشخص يصير تبعاً لهواه ، وهذه هى النظرة التى كانت لها الغلبة عند معظم السفسطائيين ممن أتى بعده[1] وكان من أفضاله الكثيرة أنه وضع أساس النحو وفقه اللغة الأوروبيين ويقول عنه أفلاطون أنه بحث فى الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ وأنه كان أول من قسم الأسماء إلى مذكرة ومؤنثة ، وغير مذكرة ولا مؤنثة وأول من ذكر أزمان الأفعال وحالاتها (إخبارية أو شرطية .. الخ) كذلك أن به لا بسقراط تبدأ النظرة الذاتية فى الفلسفة ، فقد كان على عكس الأيونيين يعني بالأفكار أكثر مما يعنى بالأشياء ، ونعني بالأفكار عملية الإحساس والإدراك والفهم والتعبير بأكملها .

بينما كان بارمنيدس يرى أن الإحساس لا يهدى إلى الحقيقة ، كان بروتاجوراس يرى كما يرى لوك أنه السبيل الوحيد إلى المعرفة ، ويأبى أن يعترف بوجود أية حقيقة تعلو على العقل ولا تدركها الحواس .[2]

ولكن خطأ السفسطائيين يرجع إلى تكسبهم بالعلم ، فقد جعلوا العلم بابا من أبواب الارتزاق المشين ، وهكذا لم يعد العلم مطلباً فى ذاته فقد كانت الشكوى من الأجور غير العادية ، فلم يكن ثمة

---

(1) د. عبد المعبود مصطفى ، نفس المرجع ، صـ252 .

(2) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ213 .

وسيلة غيرها يستطاع بها الإنفاق على التعليم العالي إلا إذا أمدته الدولة بالمال ، وإذا ما انتقد السفسطائيون التقاليد والأخلاق السائدة فى عصرهم . فلم يكن ذلك عن سوء قصد فقد كانوا يظنون أنهم بعملهم هذا يحررون الناس من رق العقول فقد كانوا بهذا الوصف الطبقة الراجحة العقل فى زمانهم يتصفون بما يتصف به أهل ذلك الجيل من شغف بالحرية العقلية .[1]

وإذا كانوا قد اعترفوا بحق الذات أو الفاعل ، إلا أنهم أخطئوا في نسيان أو تجاهل (حق الموضوع) فالحقيقة لها وجود موضوعي وهى على ما هى عليه سواء أمنت بهذا أم لا أن خطأهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والأخلاقيات صادقة بالنسبة لى ، يجب أن تتطور من نفسي لا أن تفرض من الخارج ومع هذا وضعوا التأكيد على خصائصي ودوافعي ومشاعري وإحساساتي العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والأخلاقيات ، بدل التأكيد على الجانب الكلي فى وهو العقل كمصدر للحقيقة والصدق .

وإذا كان بروتاجوراس قد أكد على أن الإنسان هو معيار الأشياء جميعا مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد[2] فهذا شئ مؤكد ، ولكن الإنسان ككائن عاقل ، لا الإنسان كحزمة من الإحساسات الجزئية ، والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتي الإرادي والغرائب والخزعبلات والخيالات .[3]

---

(1) وول ديورانت ، نفس المرجع ، صـ220 .

(2) د. محمد رفعت الشنيطى، المعرفة، ط 5(القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر1981) صـ 70

(3) وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ110 .

ومع ذلك فقد ظلت كلمة سفسطائي ، شائعة الاستخدام لعدة قرون مقبلة حتى عصر المسيحية وكان يقصد بها محاضر فى الجامعة ، وكان مدلولها مساوياً لمعنى أستاذ فى العصر الحديث ، أما السفسطائي الحقيقي فكان معلماً لا ينتمي لأي معهد وكان يقوم بتدريس جميع المواد ، وظلت هذه الخصائص تميزه لفترة طويلة.[1]

خامسا : التربية عند سقراط :

أراد سقراط بقوله (العلم فضيلة) أن الرجل الذى لا يعرف الخير لا تستحق أعماله أن تعد فاضلة ، ولقد كان أنصار التربية القديمة يرون أن مصدر الفضيلة هو التعود على الأعمال الصالحة ، ولكن سقراط ذهب إلى أن الفضيلة من الأشياء التى تؤخذ بالتلقين ، وإن الواجب تلقينها للمتعلمين. فإذا سلمنا أن الأعمال الفاضلة أساسها العلم، لم يكن لنا مفر من موافقة سقراط فيما ذهب إليه من أن الفضيلة تلقين.

وقد كان لفلسفة سقراط تأثير عظيم فى التربية ، إذ كان غرضه من التربية هو إمداد الفرد بالمعلومات التى تؤثر فى نمو قواه المفكرة . ولقد أثرت فلسفة سقراط فى التربية تأثيراً عظيماً من ناحتين:

أولاً : لقد وجه سقراط الأنظار إلى الاهتمام (بالمادة) بل أنه كان يرى أن العلم خير وسيلة إلى المعرفة ، فأصبح الناس يعظمون من شأن العلم ويتسابقون إلى تحصيله على مثال لم يعهد لهم من قبل .

ثانياً : أن سقراط قد سفه من آراء السفسطائيين ، الذين كانوا يرون أن خير وسيلة إلى العلم إلقاء المحاضرات والدروس العامة على

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 117

التلاميذ وقال أنها لا تجدي إلا قليلاً في تهذيب المدارك وتثقيف العقول . ثم اختار الأسلوب التحاوري أو الطريقة الحوارية ، وهى فى نظره كفيلة جداً بأن تربي فى النشء قوة التفكير ، وتستحيله إلى البحث والتقيب، وذلك أنه كان يرمى دائماً إلى تكوين عقول قادرة على استنباط الحقائق واستخراج النتائج .

وعرف منهج سقراط - بالتهكم والتوليد - فبالتهكم يبدأ بمناقشة محدثه فى تبسط حتى يوقعه فى التناقض والحرج ، ثم يلقى عليه أسئلة مرتبه ترتيباً منطقياً بحيث تفضي الإجابة عليه إلى التوصل إلى الحقيقة ، ويشعر المتحدث أنه قد توصل إليها بنفسه .(1)

وكان هم سقراط الأول أن يبين أن غاية العلم كشف الماهيات . وهى قائمة فى العقل ، فكان يستعين بالاستقراء فى تحديد المعاني الكلية من خير وشر وعدالة وظلم وشجاعة وجبن .. .. الخ . وبذلك يقطع على السفسطائيين طريق التلاعب بمعاني الألفاظ . ويعد سقراط بحق أول من ميز تمييزاً فاصلاً بين موضوع العقل وموضوع الحس .(2)

وانتقد سقراط قول السفسطائيون أن الحواس وحدها هى السبيل إلى وصول المعلومات إلى الذهن ، حيث الإدراك الحسي هو أساس المعلومات جميعاً وهو مختلف باختلاف الأشخاص ، وبالتالي فالمعلومات التي تجئ عن طريقه مختلفة كذلك ، وإذن فلسنا ندرك من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها إلينا الحواس ، ولا يمكن التسليم بأنه ثمة فى الخارج حقائق للأشياء ثابتة مع تباين الأشخاص فى

---

(1) د احمد محمود صبحي ، في فلسفة الحضارة ، مرجع سابق صـ 92 ، 93 .

(2) د. محمد فتحي الشنيطي ، المعرفة ، مرجع سابق ، صـ70 ، 71 .

إدراكها ، لأنه حتى لو كان فى الخارج تلك الحقائق الثابتة ، فلا سبيل إلى معرفتها مادمنا نعتمد على الحواس وحدها .[1] فكانت رسالة سقراط : أن يبنى تحصيل المعرفة على العقل لا على الحواس ، وبذلك يثبت ما أنكره السفسطائيون من وجود حقائق ثابتة فى الواقع الخارجي، لم يقصد سقراط أن تكون نظرية المعرفة غرضاً فى ذاتها مقصودة لنفسها إنما اتخذها وسيلة يستغلها فى تطبيقها على الحياة العملية ، وهذا شأن سقراط : لا يعنى بالنظريات إلا إذا كانت تعينه على أغراض الحياة العملية ، فلم يرد بمعرفة الإدراك .

العقلي الفضيلة – أعني تعريفها – إلا أن يتمكن من السلوك ، سلوكاً فاضلاً ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها.[2]

سادسا : التربية عند أفلاطون :

وافق أفلاطون سقراط فى ضرورة وضع قانون أخلاقي يعيد للمجتمع الإغريقي مجده القديم ، وقد حاول كل منهما أن يضع أساساً جديداً للحياة الأخلاقية أساساً لا تتعارض فيه مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة .

وقد وافق أفلاطون أستاذة سقراط على أن هذا الأساس يوجد فى العوامل المشتركة فى الإنسان، يوجد فى الأفكار والحقائق العامة، فالفضيلة فى رأيهما أساسها المعرفة ، وإن كان سقراط قد أعجب بهذا القانون كغرض للتربية ، وأعجب أيضاً بقدرته على الوصول إلى هذه

---

(1) وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ،مرجع سابق ، صـ 127 ، 128 .

(2) د. زكي نجيب محمود ، أحمد أمين ، قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، صـ 97- 100.

المعلومات ، إلا أن أفلاطون قد شغف إلى أبعد حد بطبيعة هذه الأفكار والحقائق العامة ، وتقدم في دراستها خطوة أبعد إلى الأمام .(1)

وبفضل أفلاطون أصبح لليقين قيمه موضوعية، فتصوراتنا الموضوعية تكمن فيها الحقيقة الواقعية . والتصورات أو الأفكار ليست مبادئ للمعرفة فحسب بل هي مبادئ للوجود أيضاً. أما أن المثل الأفلاطونية مبادئ للمعرفة فذلك لأنه لو لم تكن النفس حاصلة على صورها ، لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها . والمثل في رأى أفلاطون هي المعايير الدائمة الثابتة التي يتم بمقتضاها العلم وذلك بانطباع صورها في العقل .

والمثل هي الموضوع الحقيقي للعلم وللوجود، وأما الأشياء المحسوسة التي نراها ونشاهدها فليست حقائق، وإنما هي أشباح تحاكى المثل وتتشبه بها ولا سبيل لها إلى الوصول إلى كمالاتها . وعلى ذلك فالأفكار أو المعاني وهى مبادئ الوجود والمعرفة ليست معاني عامة مستخلصة من المظاهر المتعددة فى العالم المحسوس وإنما نستكشفها بالحدس المباشر(2) وهذا الحدس لا يأتينا من التجربة بل هو المرحلة الأخيرة فى منهج جدلي نقوم به . وهنا نتساءل هل تملك النفس فى الأصل هذه التصورات التي هي فى آن واحد نماذج وصور للحقائق ؟

وهنا يجيب أفلاطون بنظريته فى التذكر : إن النفس كانت قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة ، ثم ارتكبت أثما فهبطت إلى البدن ، فهي إذ تشاهد الموجودات الخارجية أو أشباح المثل فتذكر المثل،

---

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 143 .

(2) د. محمد فتحي الشنيطى ، المعرفة ، مرجع سابق ، صـ71 .

فيتم العلم . وإذن فالعلم تذكر والجهل نسيان . فالمعرفة ليست مستمدة من التجربة الحسية ، وإنما التجربة الحسية فرصة تنبه النفس فتتذكر المعاني الكلية ، وهى صور انطبعت فيها من عالم المثل.(1)

وسنعرض لنظرية أفلاطون عن التربية من خلال كتبة :

1 - في "الجمهورية"

كتب رو سو (Rousseau) فى بداية كتابه إميل Emile : اقرءوا جمهورية أفلاطون أنها أجمل بحث فى التربية تم القيام به إطلاقاً.

عرض أفلاطون فى الجمهورية نظاماً مفصلاً للتربية ، وربطه بالأخلاق ربطا محكماً . ومن هنا فإن مجموعة من أكبر شراح أفلاطون أبرزهم "يجر" قد ذهبوا إلى أن التربية على التخصيص هى الهدف الرئيس للمحاورة .

وأكد أفلاطون أن وحدة الدولة وانسجام طبقاتها ، يكون من خلال برنامج تربوي موجه ومن خلال شيوعية الملكية والعائلة . وقد جعل أساس نظامه التربوي الكفاءة العلمية ، فهناك من يتولى مهام التربية فى الدولة ، ويكون ذلك منذ الصغر بعزل الأطفال عن الكبار ، وفصلهم عن ذويهم ، لإبعادهم عن مفاسد آبائهم ، ثم تكشف عن مواهب الأفراد وقدراتهم وتمكنهم من الوصول إلى السعادة ، ووضعهم فى السلم الاجتماعي الذى يستحقون .

---

(1) د. محمد فتحي الشنيطى ، المعرفة ، مرجع سابق ، صـ 71،72 .

أيضاً : د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الي الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 124،125 .

والدولة تضع البرامج التربوية الإلزامية ، وتشرف على التربية إشرافاً تاماً ولا تجعل من العلم مصدراً للربح والتجارة ، فى أيدي المؤسسات الخاصة فتحقق بذلك وحدتها واستقرارها . فأمور الدولة لا تقوم بالقوانين والتشريعات ، وإنما بالتربية الصحيحة التى تحقق الدولة الفاضلة . (1)

وقد عالج أفلاطون فى الجمهورية نظم التعليم على مراحل ثلاث، تناظر الأولي منها مرحلة التعليم الابتدائي فى العصر الحديث : وقوام هذه المرحلة هو تدريب البدن والموسيقي – أى تنمية الجسم والروح – وما يسميه أفلاطون بالموسيقي يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم (العلوم الإنسانية) أو الآداب بوجه عام .

أما التربية البدنية : فهى تدريب الجسم على التحمل ، وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه ، الهدف من التربية البدنية والموسيقي تحقيق خير النفس ، ولكن بطريقتين مختلفتين : ذلك لأن المحارب ينبغي أن يكون فى رأى أفلاطون يجمع بين الحس المرهف الرقيق من ناحية والشجاعة والاحترام من ناحية أخرى ، وهذا الجمع لا يتحقق إلا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعي التعليم : البدني والروحي. (2)

المرحلة الثانية : الرياضيات والعلوم ، وهى تناظر المرحلة الثانوية فى النظام التعليمي الحديث ، وإن كانت السن التى حددها أفلاطون لهذه المرحلة - وهى ما بين العشرين والثلاثين - تتجاوز بكثير نطاق

---

(1) د. سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي، مرجع سابق، صـ61،60 .

(2) أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مرجع سابق ، صـ130.

المرحلة المناظرة لها فى عالمنا الحديث . والرياضة عند أفلاطون تمتد وتتسع وتزداد أهمية إلى حد لا يقف معه إلى جوارها أى علم آخر ، من تلك العلوم التى تبحث فى موضوعات الطبيعة المادية . والواقع أن بحث أفلاطون للرياضيات يتسم بطابع مزدوج فالرياضة تترفع عن كل موضوع يتعلق بالعالم المحسوس ولكنها من جهة أخرى تهيئ الذهن أفضل تهيئة للصعود إلى العالم المعقول وهى بالنسبة إلى العالم الأول غاية فى ذاتها ينبغي أن تحتفظ باستقلالها الكامل عن كل موضوعاته . أما بالنسبة إلى العالم الثاني فهي وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الأفكار المجردة .[1]

المرحلة الثالثة : دراسة الديالكتيك : أما هذه المرحلة الأخيرة فتوازى فى نظامنا التعليمي الحديث مرحلة التعليم الجامعي ، وإن كانت تبدأ فى سن الثلاثين ، ومن الواضح أن هذه هى مرحلة الانتقاء النهائي ، وأن أولئك الذي ينالون هذا النوع من التعليم ، هم خلاصة عملية الاختيار التي تتم طوال المراحل السابقة .

وتأتى دراسة الفلسفة بعد دراسة العلوم ، ولا تأتي بوصفها بديلاً لدراسة العلوم وبعبارة أخرى فلا بد لكي يكون المرء فيلسوفاً بحق ، أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من العلوم ، ومن جهة أخرى فلا بد أن يكون دارس الفلسفة إنساناً ناضجاً بل قمة في النضوج ، لأن هذه الدراسة الرفيعة تحتاج إلى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن ، وبأشد درجة ممكنة من التركيز .[2]

---

(1) د ـ ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ77 .

(2) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، صـ 138.

ويؤكد أفلاطون أن لدراسة الفلسفة فى سن مبكرة أضرار جسيمة ، فهو يقول " من أهم الاحتياطات أن نمنعهم من دراسة الديالكتيك ، وهم لا يزالون فى حداثتهم ولعلك قد لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ، ويتخذونه ملهاه . ولا يستخدمونه إلا للمغالطة ، فإذا ما قام أحد بتفنيذ حججهم فإنهم يحاكونه ، ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو ، شأنهم فى ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسة ".(1)

ب- فى القوانين :

إن طابع الجمهورية كان مغايراً لطابع القوانين ، فالجمهورية تمثل نزعة الإصلاح الاشتراكي كرد فعل للحركة الفردية . أما كتاب القوانين فنرى فيه الرجوع إلى القديم .

وإذا كانت الجمهورية قد استبعدت طبقة الشعراء لما لهم من أثر سئ فى الأخلاق ، فالقوانين قد استبعدت إن لم تكن قد أهملت طبقة الفلاسفة . فأفلاطون قد استبعد فى قوانينه تلك المرحلة ، التي خصها فى جمهوريته للدراسات الحوارية وأصبحت التربية مجرد دراسات للعلوم الرياضية أو الفلكية من ناحيتها الدينية ويعلى فيها أفلاطون من شأن الدين ، ومن شأن الأخلاق التى كانت سائدة فى المجتمعات الإغريقية القديمة . ولذلك رأى أنه من الأفضل أن يصبح الكهنة مع أمير وراثي هم حكام المجتمع .(2)

---

(1) أفلاطون ، نفس المرجع ، صـ 139.

(2) تيلور ، القوانين ، مرجع سابق ، صـ 52 .

وإذ استبعدنا التربية فى المرحلة العالية وجدنا أن خلاصة الآراء التربوية فى القوانين تشبه تماماً تلك الآراء التى جاءت فى جمهوريته ، ولو أن روحها جديدة مخالفة لروح الجمهورية . (1)

سابعا : التربية عند أرسطو :

اختلف أر سطو عن أستاذه فى نظرية المعرفة ، حين ذهب إلى أن للحواس دورا هاما لا يجب إغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجي ، كما اختلف مع أى فيلسوف من العقليين الخلص ممن يهملون دور الحواس ، ويقللون من شأنها فى المعرفة الإنسانية. وبنفس القدر اختلف مع الحسيين، الذين يغالون فى اتجاههم الحسي فينكرون أى إمكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجي بدون أن يكون أساسها ما تقدمه الحواس من معطيات . وقد توسط أر سطو حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئي ، يدرك العقل الماهيات الكلية التي لا يمكن أن تكون من موضوعات الإدراك الحسي . (2)

ولكنه اتفق مع أستاذه في شأن أن العلم ينطبق على التصورات ، فالعلم معرفة يقينية بما هو عام وكلي ، بيد أن أر سطو يتجه اتجاها مباينا لاتجاه أفلاطون فنحن نصل إلى الكلى عن طريق الخاص ، فليس ثمة إنسان بالذات ولكن هناك إنسان كسقراط وأفلاطون وأحمد وفاطمة ، نستخلص منهم ماهية الإنسان التي يشتركون فيها جميعاً وأعنى أنه حيوان ناطق . ومن هنا قيل بحق أن أر سطو قد أنزل المثال

---

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ152 .

(2) د. مصطفي النشار ، نظرية المعرفة عند أر سطو ، طـ3 (القاهرة : دار المعارف 1995) صـ113.

الأفلاطوني من السماء إلى الأرض وهبط به من عالم المثل ، ووضعه فى الأشياء الجزئية ، فالمثل الأفلاطوني هو فى نظر أرسطو : المعنى الكلى الذي تشرك فيه عدة موضوعات جزئية . وإذن فأرسطو يبدأ من التجربة ، ويستخلص منها المعنى العام ذلك هو منهج الاستقراء .(1)

والمنهاج التربوي الذي يقترحه أرسطو يتفق فى وجوه كثيرة مع ذلك الذى اقترحه أفلاطون . فهو يقوم على أساس التعليم الإلزامي ، وازدراء ذلك التعليم الذى يتطلع إلى المنفعة ، والتعليم كأحد مرتكزات دولة أرسطو المثالية هو عملية تحويل الناس إلى مواطنين صالحين أو تدريبهم على ممارسة الفضيلة .(2) هذه المهمة تقع بداهة على عاتق الدولة لكي تشكلها حسب ما تقتضيه نوع الحكومة القائمة ، فينشأ الطلاب على طاعة القانون وإلا استحال قيام الدول .(3) فتربية الأولاد يجب أن تكون أحد الموضوعات الرئيسية التى يعنى بها المشرع ، والقانون يجب أن ينظم التربية التى يجب أن تكون عامة ملزمة متماثلة لجميع أعضاء الدولة .(4)

وقد قسم أرسطو التربية إلى مراتب ثلاث على حسب نمو الطفل ونشأته الجسمية والنفسية . وهذه المراتب هى النشأة الجسمية ، والنشأة النزوعية والنشأة الفكرية ، واقسام التربية بناء على هذا التقسيم هى التربية البدنية ، ويجب أن تسبق ما بعدها ثم يليها التربية الخلقية فالتربية الفكرية . وتربية الجسم وفقا لآراء أرسطو يجب أن تسبق أى

---

(1) د. محمد فتحي الشنيطى ، المعرفة ، مرجع سابق ، صـ73 .

(2) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ112 .

(3) د. زكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ213 .

(4) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 112 .

تربية أخرى ، وقد رأى ضرورة العناية بالجسم من قبل الولادة وذلك بأن ينظر فيمن يجب أن يسمح أو لا يسمح له بالزواج من الوجهة الصحية ، ورأي أيضاً إعدام الأطفال غير الصالحين للحياة . وله فى غذاء الأطفال والعناية بصحتهم أراء سديدة تنطبق على قوانين الصحة الحاضرة . وتستمر التربية الجسمية إلى السادسة أو السابعة وهى منزلية محضة .(1)

أما المرحلة الثانية فمن سن السابعة وحتى سن البلوغ ، وخلالها يجرى تعليم المواطنين وتدريبهم على أداء أعمال ، وليس على تفهمها وتحليلها هذه التدريبات يجب ألا تدفعهم إلى حيوانية متوحشة بل إلى لطف وتوافق حركي وجمال بنية وكمال جسد ثم يكون دور الموسيقي لتغذية العقل داخل إطار الجسد التكامل .(2)

ويجب أن نعنى بما يقع تحت نظر الطفل فلا يقع إلا على ما هو جميل مستحسن . ولذا منع مخالطتهم بالخدم على قدر الإمكان ، ومنع مشاهدتهم مجالس اللهو والروايات الهزلية . ومن وسائل التربية الخلقية لدى أر سطو الموضوعات الأدبية كالقراءة والكتابة والرسم ويجب أن تعلم لا لفائدتها المادية ، فقط بل لتهذيب النفس وترقية الفكر وتنمية الذوق .

أما الموسيقي عند أر سطو فلها شأن عظيم ، فى تهذيب النفس وإثارة العواطف وتثقيف العقل ، وصرف أوقات الفراغ فى أفضل أنواع السرور ، فهي التي تبعث النشاط وتذيل الغضب وترغب فى الفضائل.(3)

---

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظريةالتربوية ، مرجع سابق ، صـ 162 .

(2) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 113 .

(3) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 162 .

أما المرحلة الثالثة : فتمتد حتى سن الحادية والعشرين ، ويكون هدف التعليم فيها خدمة المجتمع فيتحول المواطنون الطائعون إلى مواطنين قادرين على الحكم ، وخلال ممارستهم لبعض واجباتهم المدنية ، يتعلمون قدراً من الحكمة والفلسفة والتدريب على استعمال القدرات العقلية ، فى تقليل ما يحيط بهم من مشكلات حتى يصلوا إلى فلسفة التأمل .[1]

وبهذا أضاف أر سطو إلى التربية النظرية تربية عملية ، وذلك بتمرين المتعلمين على نوعين من الأعمال أولهما الإدارية التنفيذية ، وثانيهما القضائية . والذي يتقن النوع الأول يتدرج إلى الثاني ، ومن يظهر نبوغاً فى الإلهيات ، يدخل فى زمرة رجال الدين والقسس .[2]

ثامنا : الفلسفة بعد أرسطو :

تاريخ الفلسفة بعد أر سطو تاريخ قصير ، لأنه لم يكن تاريخ إنشاء وبناء بل تاريخ انحطاط سريع[3] ، فقد انقضي بموته أزهى عصور الفلسفة اليونانية وشغل الناس عن البحث وراء الحقائق ، وذهب ما كان للعلم من هيبة وسلطان ، وانحلت الروابط الدينية والمدنية ، وانصرف كل واحد إلى تحصيل المسرات لنفسه دون سواها وحدثت فوضى فى الأفكار والأخلاق واتسع نطاقها وشملت المدائن اليونانية ، فاعتراها الضعف وتداعت أركانها كوحدات سياسية ، واندمجت فى دول عظيمة الأهمية واسعة الأرجاء تضم أجناساً مختلفة وعادات وتقاليد وأفكار متباينة . لهذا عدل الفلاسفة عن التفكير فى الإنسان المدني إلى

---

(1) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 114 .

(2) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 163 .

(3) د. زكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ 224

الإنسان الفرد القائم بنفسه ، والتفكير فى كل السبل التي تهيئ له السعادة ، ومن هنا اتخذت الفلسفة وجهة عملية وقصدت أن تعلم الناس كيف يعيشون ، وكيف يتصرفون في المسائل المختلفة التي تقتضيها طبيعة الحياة .[1]

ولما سادت المصلحة الفردية مصلحة الجماعة في أغراض التربية والتعليم وأصبح العلم والسعي فى تحصيله أمرا عاما غير مقصور على فئة ، ولا مقيد بمكان ظهرت الحاجة إلى أنواع جديدة من المعاهد العلمية تخالف الأنواع القديمة وتحقق الأغراض الجديدة ، فأنشئت لذلك مدارس البيان ومدارس الفلسفة والجامعات .

أما مدارس البيان فكان الهدف الأساسي منها : هو تعليم الخطابة والمنطق الفصيح ، واقتباس المعارف العصرية التي تفيد فى الحياة العملية ، ومن هذه المدارس اتخذ علم البلاغة وقواعد اللغة صفه علمية ، ثم أضيف إليها المنطق وقد كان ينظر إلى هذه الدراسة الثلاثية من وجهتي نظر مختلفتين : فإن كان يقصد بها إظهار ما يمكن إظهاره من الحقيقة ، فهي دراسة لغوية ، وإن كان يقصد بها إفحام خصم من الخصوم فهي دراسة جدلية .[2]

تاسعا : جامعات اليونان :

لم تكن أكاديمية أفلاطون أولى جامعات بلاد اليونان ، ذلك أن مدرسة أقروطونا الفيثاغورية كانت منذ عام 520 ق.م تقدم مناهج دراسية مختلفة لمجتمع علمي متحد النزعة ، كما كانت مدرسة اسقراط قائمة قبل مجتمع أفلاطون العلمي بثمان سنين .[3]

---

(1) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 164 .

(2) د .صالح عبد العزيز ، نفس المرجع ، صـ 166، 167 .

(3) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ470 .

1 - مدرسة إسقراط :

افتتح فى عام 391 أعظم مدراس البلاغة نجاحاً فى أثينا ، وهرع الطلاب إليها من جميع أنحاء العالم اليوناني ، ولعل اختلاف أصولهم ونظراتهم إلى الحياة قد ساعد على تكوين فلسفته الهلينية الجامعة . وكان يظن أن من عداه من المدرسين يسيرون كلهم فى غير الطريق السوي .

ويرى اسقراط أنه لا يستطيع أن يحصل من الطالب على نتائج طيبه إلا إذا كان هذا الطالب ذا موهبة طبيعية . ولم يكن فى وسع اسقراط أن يدرس العلوم الطبيعية أو ما وراء الطبيعة لأنها كما يقول ، بحوث لا يرجى منها خير فى أمور غامضة لا يمكن الكشف عن خباياها . ولكنه رغم هذا كان يطلق اسم الفلسفة على ما يعلمه فى مدرسته .

وكان منهاج الدراسة يدور حول فني الكتابة والكلام ، ولكنه كان يدرسهما من حيث صلتهما بالأدب والسياسة ، وكان يدرس للطلاب منهجاً ثقافياً على حد تعبير هذه الأيام يخالف المنهج الرياضي الذي كان يدرس فو مجمع أفلاطون العلمي . وكان الهدف الذي يريد الوصول إليه هو فن الخطابة ، وقد كان هذا الفن فى ذلك الوقت وسيلة التقدم فى الحياة العامة لأن الجدل هو الذي كان وقتئذ يحكم الدولة الأثينية . ومن اجل ذلك كان اسقراط يعلم تلاميذه طريقة استعمال الألفاظ كيف يصنعونها فى أوضح ترتيب وفى تتابع منسجم ولكنه غير موزون ، وكيف تكون الجمل متزنة والوقفات كثيرة وكان رأيه أن هذا النثر يسر الأذن المهذبة بقدر ما يسرها الشعر وتخرج من هذه المدرسة كثير من الزعماء فى عصر دمستين : تموثيوس القائد

وإفوريس ويثويومس المؤرخان وإسيوس، ورهيبريديز واسكينز الخطباء، وإسيبوس خليفة أفلاطون، وأرسطاطاليس نفسه في رأى البعض.[1]

2. أكاديمية أفلاطون :

حين أتم أفلاطون سني تجواله شعر فى نفسه بهاتف يدعوه إلى مزاولة مهنه التعليم ، ولكنه لم ير أن يسير على طريقة سقراط ، بل شعر بافتقاره إلى مدرسة تقام فى مكان معين ، ولم يشأ أن يقوم بالتدريس فى الشوارع والأسواق (كما فعل سقراط) وأراد على عكس هذا، أن يباشر التدريس فى مكان منعزل بعيد عن الضجيج الصاخب.[2] فاختار قطعة من الأرض على نهر كيفيسوس cephissos، وكان يملك الأرض فى الأصل البطل أكاديموس Academos ومن أجل هذا سميت المدرسة بالأكاديمية ، وقد أحسن أفلاطون اختيار هذا المكان إذ كان الناس ينظرون إليه قبل اختياره بزمن طويل على أنه مكان مقدس ، فقد كانت هذه المدرسة منذ نشأتها عبارة عن محراب لعبادة أرباب الفنون ، حيث كان تلامذة أفلاطون يؤلفون شبة رابطة دينية يحتفلون سنوياً بعيد أر باب الفنون مصدر الوحي والإلهام الفني.[3]

---

(1) جورج سارتون ، تاريخ العلم جـ3 (القاهرة : دار المعارف بالاشتراك مع الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية ، 1991) صـ 13 .

(2) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، جـ3 ، مرجع سابق ، صـ 13 .

(3) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون ، جـ 1 ، مرجع سابق ، صـ 166،165.

وقد أراد أفلاطون من أكاديميته أن تغدو مركزا للدراسات الفلسفية والعلمية وعلى أن تعنى قبل أى شئ أخر بإعداد رعيل من الساسة الأكفاء تزودهم الدراسة بالنظريات السياسية وبأساليب الحكم والقيادة السياسية ، بمعنى أن يجمع المنهاج الدراسي بين النظرية والتطبيق خاصة بعد تداعى القيم الخلقية والأدبية فى أثينا ، والذي أظهرته محاكمة سقراط وإعدامه عام 399 ق . م ، فكان أن هفت نفس أفلاطون إلى أن تغدو أكاديميته معهدا ، لإعداد قادة حكماء يستأصلون الفساد الذي استشرى فى جميع مناحي الحكم فى مدن العالم الهليني .[1]

وترجع جدة الأكاديمية إلى نوع التعليم الذي كانت تزود به روادها . وقد كان أفلاطون يواصل فيها التقاليد التي جرى عليها السفسطائية واتبعها سقراط فكان لا يعنيه تعليم القراءة والكتابة وعلم الحساب. بل كان أقل عناية بتعليم الطرق التي ينتهجها رجال الأعمال ، فلم تكن الأكاديمية مدرسة أنشأتها الحكومة لتسد حاجاتها الإدارية، بل كانت مدرسة عليا مستقلة عن الحكومة لتدريس الفلسفة والسياسة، وكانت فى العادة غير معادية للحكومة ، وفى وسعنا أن نعتبر الأكاديمية أول معهد للتعليم العالي . وكانت معهد خاصاً لا يفتح أبوابه لجميع الناس .[2]

---

(1) د. فؤاد محمد شبل ، الفكر السياسي ، دراسات مقارنه للمذاهب السياسية والاجتماعية جـ 1 (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1974) صـ111،110 .

(2) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، مرجع سابق ، صـ15.

ولم يختلف إليها الطلاب – وهم من مختلف الأعمار – لكي يحصلوا على درجات أو إجازات علمية ، يعطيهم الحق فى وظيفة ، فكانوا لا يجتازون امتحاناً ولا ينالون عن طريقها جاها من أى نوع كان. كان هذا هو أحسن مظاهر الأكاديمية ، ولم يكن للمعلمين والتلاميذ من غرض يهدفون إليه من وراء دراساتهم ، كانوا يتصفون بالنزاهة التي يمكن أن تتوافر للعلماء ،وكان مثلهم الأعلى هو ذلك المثال الفيثاغورى القديم القائل (إن التماس المعرفة هو اعظم ألوان التطهير) .[1]

وبعد موت أفلاطون عام (347 ق . م) بقليل خلفه أبن أخته (سيبسوس) Speusippos الذى أتم تنظيم المدرسة وتلاه خلفاؤه كسينوكراتيس xenoCRates من أهل خلقدونية رئيس الأكاديمية أو مديرها من عام 339 إلى 315 ق . م ، ورأسها من أثينا (بوليمون) Poleman الأثينى من عام 315 وكراتيس Crates منذ حوالي عام 270 وبرئاسة كرا تيس انتهت الأكاديمية القديمة ، وكانت شهرتها لا ترجع إلى رؤسائها الخمسة المذكورين أنفا فحسب ، بل إلى التلاميذ أوالمدرسين المساعدين من أمثال فيليب من أهل أوبوس opus وايوديكسوس eudoxos الكنيدى وهيراكليديس من أهل البحر الأسود ، وكرانتور curator من سولى فى قلقيليه .

وفى عام 529 ق . م جرى على الأكاديمية ما جري على مدارس الفلسفة الأخرى فى أثينا ، من إغلاق وتشريد لأفرادها الذين كانوا يمثلون الفكر الوثني بعد انتشار المسيحية واعتناق الأباطرة لها.[2]

(1) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، مرجع سابق ، صـ15.

(2) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، جـ1 ، مرجع سابق ، صـ166 .

أغلق جستنيان أبواب الأكاديمية ، ولكنه لم يقتل معلميها ، وقد لاذ بعضهم ببلاط ملك فارس كسري أنوشروان العادل الذي حكم من 531 - 579 ق . م ولعلهم نزلوا بجنديسابور بخوزستان حيث أنشأ كسري مدرسة مشهورة للطب . ولهذا أهميته البالغة لأن المنفيين فلاسفة كانوا أو أطباء - حملوا معهم بذور العلم والحكمة اليونانية التى كان مقرراً لها أن تنمو بعد بضعه قرون من الزمان فى رعاية المسلمين ، لقد أغلق جستنيان بابا وفتح كسري بابا أخر ، وهكذا واصل العلم مسيره من أثينا إلى بغداد (1)

3 . الليكيوم The lyceum

أسس أر سطو مدرسة جديدة فى حدائق الليكيوم ، وكانت الليكيوم أيكه مقدسة موقوفة على عبادة الآلة أبو للون ليكبوس (الإله الذئب) واشتق اسمها من اسم هذا الإله . وفى مثل جو أثينا الدافئ كانت معظم الدروس تلقي فى الفضاء تحت الأشجار أو تحت أحد الأروقة ، وقد يجلس المعلم وتلاميذه فترة وبعدئذ يمشون ذهاباً وجيئه ومن ثم جاءت تسميتهم (بالمشائين) .(2)

افتتحها أر سطو عام 334 ق . م ، وكانت لتعليم البلاغة والفلسفة ، وأكبر الظن أن الإسكندر قد أمده بما يلزمه من المال ، فقد جمع فى هذا البناء مكتبه كبيرة ، وأنشأ فيه حديقة للحيوان ومتحفاً للتاريخ الطبيعي .(3)

---

(1) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، جـ2 ، مرجع سابق ، صـ 18 .

(2) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، جـ2 ، مرجع سابق ، صـ183 .

(3) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ493 .

ولم يكن أرسطو هو صاحب المبنى القانوني ، لأنه كان أجنبياً فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ، ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس وأعضاء أحداثا ويقال إن دروس أرسطو كانت على نوعين : صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة ، ومسائية عامة تدور على الخطابة .(1)

واهتم أرسطو بالمنطق والعلم ، وبفضل توجيهاته غدت الليكيوم معهداً للبحث الفردي والبحث الجماعي أيضاً ، فأكاديميات العلوم تسمية خاطئة ، وأجدر بها أن تسمى (ليكيوم) ، وقد راجت كلمه (ليكيوم) رواج كلمة (أكاديمية) في جميع اللغات الغربية تقريباً . ففي فرنسا تستعمل للدلالة على جميع المدارس الثانوية التابعة للدولة ، كما حظيت في الولايات المتحدة ببعض الرواج ، بمعني جمعيات حرة لإلقاء المحاضرات والمناظرات ، وإقامة حفلات الموسيقى والسمر من كل نوع .(2)

وقامت منافسة حادة بين اللوقيون التي كان معظم طلابها من الطبقة الوسطى وبين المجمع العلمي الذي كان يستمد معظم أعضائه من طبقة الأشراف ومدرسة إسقراط التي كان يؤمها في الغالب يونان المستعمرات . ثم خفت حدة هذه المنافسة فيما بعد حين وجه إسقراط اهتمامه إلى الفلسفة ، وحين أخذ المجمع العلمي يعنى بالعلوم الرياضية ، وما وراء الطبيعة والسياسة ، وأخذت اللوقيون تعنى بالتاريخ الطبيعي.(3)

---

(1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ113 .

(2) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، مرجع سابق ، صـ185 .

(3) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ494 .

ومع ذلك فقد كانت الأكاديمية واللوكيون معهداً للدراسات العليا المجردة عن الهوى ، وكان رئيس المعهد الثاني خريجاً نابها فى المعهد الأول ، ولا يبتعد أن التلاميذ تنقلوا بين المعهدين أو استمعوا ، وإن كان منهم من حضر المحاضرات فى كليهما . ويكشف تاريخ المعهدين عن أمثلة كثيرة تدل على تأثير كل منهما فى الأخر . فلم يكن ثمة ما يحول دون مناقشة مؤلفات أفلاطون فى الليكيوم أو مؤلفات أرسطو فى الأكاديمية .

ولم تدم رئاسة أرسطو لمدرسة الليكيوم سوى ثلاث عشرة سنه، وقرب نهاية حياته كان هناك رجلان جديران بأن يخلفاه، وهما يوديموس الروسي وثيوفراستوس الأريسي. وفى وسعنا أن نسميه بالمؤسس الثاني لليكيوم لأنه رأسها ثمانية وثلاثين عاماً (323 - 286) وأتم تنظيمها ، وقد أوصى بجزء من أملاكه للمشرفين عليها ، وخلف ثيوفراستوس ستراتون فرأسها تسعة عشر عاماً (286 - 268) وبذلك اكتمل العصر الذهبي للوكيوم . وأما الرئيس الرابع لليكيوم فهو ليكون الطروادي وظل رئيسها أربعة وأربعين عاماً (268 - 225) وهى مدة تدهور بالقياس إلى سابقتها ولم يحفل ليكون بالعلم بل اقتصر اهتمامه على الأخلاق والبلاغة .(1)

هذا عن فلسفة التربية والتعليم في الفكر الإغريقي كما عرض لها فلاسفتهم ومفكريهم ، وسننتقل الآن للحديث عن التربية والتعليم في الفكر الإسلامي .

---

(1) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، مرجع سابق ، صـ186 .

الفصل الثانى

التربية والتعليم في الفكر الإسلامي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : عند العرب قبل الإسلام.

ثانيا : التربية فى القرآن والسنة.

ثالثا : التعليم فى القرآن والسنة.

رابعا : منهج الدراسة فى صدر الإسلام.

خامسا : نظام التعليم عند المسلمين.

سادسا : النساء والتربية والتعليم فى الإسلام.

تمهيـد:

التربية والتعليم صنوان ، وهما في الإسلام توأمان وعليهما يعتمد المسلم كإنسان بهما يقوم،وعلى أساسهما ينشأ المجتمع ويتكون نظيفاً سليما.[1] فالتربية نظام اجتماعي ينبع من فلسفة كل أمه ، وهو الذي يطبق هذه الفلسفة أو يبرزها إلى الوجود. ولذلك نادي الفلاسفة من أقدم العصور حتى اليوم منذ أفلاطون حتى ديوى بوجوب الاهتمام بالتربية باعتبارها ممثلة للغرضين، انعكاس فلسفة الأمة وتطبيقها عملياً .

ولذلك فالتربية الإسلامية هي : أيضاً جهاز اجتماعي يعبر عن روح الفلسفة الإسلامية من جهة ، وهذا الجهاز هو الذي يحقق تلك الفلسفة من جهة أخرى . لذلك فطن النبي عليه السلام من أول ظهور الإسلام ، إلى أهمية التربية فوجه النظر إليها وأمر بتعليم القراءة والكتابة ، ولم يكن القرن الثاني الهجري يطلع حتى كان ثمة جهاز تربوي ، متغلغل في كل ناحية من نواحي المجتمع الإسلامي ابتداء من الكتاتيب ، إلى تعليم الأطفال والصبيان ، إلى المدارس العليا التي تعليم الكبار . وقد ازدهرت الحضارة الإسلامية بسبب دقة هذا النظام وانتشاره فكانت تلك التربية محققة لروح الإسلام .[2]

وإذا كان الحديث فى هذا الفصل عن التربية والتعليم ، فلا بد أولاً من معرفة الفرق بينهما : فالتربية تساعد على النمو الكامل لشخصية الفرد ، فى حين أن التعليم لا يعدو أن يدرب الفرد أو الجماعة على أداء مهمة ما بكفاءة . فقد يكون الإنسان نجارا كفء أو طياراً

---

(1) د. محمد عبد الظاهر حسين ، الفقه الإسلامي المصدر الرئيس للتشريع (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1999) صـ 200 .

(2) د. احمد فؤاد الأهوانى ، التربية فى الإسلام ط2 (القاهرة : دار المصارف ، 1975) صـ 7 ، 8.

من الطراز الأول ، أو محامياً أو طبيباً أو مهندساً أو محاسب ولكنه يظل بعد ذلك نصف مثقف سئ السلوك والخلق غير صالح ولا عادل فالأشخاص الذين يتخصصون في ميدان معين من ميادين التربية هم أشخاص متعلمون بدرجة جيدة ، ولكننا لا نستطيع أن نعدهم بالضرورة مثقفين بالمعنى الحقيقي . ومن ناحية أخرى فالإنسان الذي يعرف واجبه إزاء نفسه وإزاء أسرته وجيرانه والإنسانية ويؤديه ، وفى نفس الوقت قد حصل على المعرفة الأساسية الخاصة بكيفية كسب رزقه بشرف ، ويحيا حياة محترمة ، ينبغي أن يقال إنه إنسان مثقف . وقد لا يكون قد تخصص في ميدان معين من ميادين المعرفة ، ولكن عدم وجود الخبرة لا يمنعه بطريقة آلية ، من أن يعترف به إنساناً صالحاً .(1)

لهذا فللتربية أهمية كبيرة فى الإسلام ، وأهمية نحو التعليم ، فمهمة التربية بالنسبة للتعليم أن : تصوغ الأفراد صياغة نفسية وخلقية وسلوكية وعقيديه ليصبح هذا الفرد وعاء صالحاً ، وحافظاً للمادة العلمية ، ويحول هذا العلم بعد ذلك إلى عمل لا أى عمل بل العمل المنتج الفعال المؤثر والمثمر ثمار الخير ، والتقدم في ظل الإطار التربوي .(2)

وللتربية في الإسلام أهداف عديدة أهمها : إن التربية تحافظ على البنية الأساسية للمجتمع عن طريق الحفاظ على كل ماله قيمة من القيم الأساسية ، وينقلها إلى الجيل التالي ، وبتجديد الثقافة كلما حدث فيها ركود أو تدهور أو فقدان للقيم وفى نفس الوقت فإن مهمة التربية كذلك : تطوير النمو الشخصي ومن خلال هذا التطوير للفرد ،

---

(1) د. محمد النقيب العطاس ، التعليم الإسلامي أهدافه ومقاصده ، ترجمة د. عبد الحميد محمد الخريبى ط 1 (السعودية : عكاظ للنشر والتوزيع ، 1984) صـ 13 .

(2) د. محمد عبد الظاهر حسين ، الفقه الإسلامي المصدر الرئيس للتشريع ، مرجع سابق ، صـ 200 ، 201

والحفاظ على الثقافة وتورثيها يحصل كل من الفرد والمجتمع (صفة الحياة) التي كما يقول وايتهد (تكمن وراء مجرد وقائع الحياة) إن التربية تثبت فى التلاميذ الإحساس بهذه الصفة ، تلك الصفة ذات المكانة الموضوعية تتعدى كل الافتراضات والمزاعم الذاتية ، ولكنها تتطلب التصرف الفردي ، إذا كان للأفراد أن ينمو ، ويصيروا رجالاً ونساء كاملين .(1)

كما أن من أهداف التربية فى الإسلام إخراج الإنسان الطيب . ولكن ما المقصود بالطيب هنا ؟ إن العنصر الأساسي الذي يكمن فى مفهوم التربية فى الإسلام هو غرس الأدب (التأديب) لأن الأدب بمعناه الشامل ، هو الذي يضم الحياة الروحية والمادية للإنسان ، هو الذي يغرس الطيبة التي نبحث عنها والتربية هى ما قصده الرسول ﷺ بكلمة أدب حيث قال " أدبني ربى فأحسن تأديبي " .(2)

وهكذا جمعت التربية الإسلامية بين تأديب النفس وتصفية الروح ، وتثقيف العقل وتقوية الجسم، فهي تعنى بالتربية الدينية والخلقية والعلمية والجسمية دون تضحية بأي نوع منهما على حساب الآخر .(3)

وقبل الحديث عن التربية والتعليم كما وردت فى القرآن والسنة، لابد من إلقاء الضوء على الوضع فى الجزيرة العربية قبل الإسلام ، فيما يخص التربية والتعليم عندهم :

---

(1) د. محمد النقيب العطاس ، التعليم الإسلامي أهدافه ومقاصده ، مرجع سابق ، صـ 14 .

(2) عبد الرؤوف المناوي ، فيض القدير ،ط1 ،جـ1 (القاهرة :المكتبة التجارية الكبرى، 1356) صـ225 .

(3) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، التربية فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 9 .

أولا : التربية والتعليم قبل الإسلام

أ- أنواع التربية :

كانت هناك ثلاثة أنواع من التربية قبل ظهور الإسلام تتنازع السيادة الأولى: التربية الفارسية ، والثانية : التربية الإغريقية ، والثالثة : التربية المسيحية وكان لكل نوع منها طابع خاص يميزها ، ويعتمد على روح الفلسفة الممثلة لكل منها .(1)

فقد كان للديانتين اليهودية والنصرانية ، فضل كبير على أهلهما فى نشر الكتابة والعلوم بينهم ، إذ صارت معابدهم مدارس يتعلم فيها الناس أصول ديانتهم ومبادئ المعرفة والكتابة والقراءة لمن يرغب من الأطفال . كما أدت حاجة الديانتين إلى رجال دين ، يقومون بتثقيف الناس وتعليمهم أصول دينهم ونشر ديانتهم بين الوثنين أو بين أصحاب الديانات الأخرى، دفعهم ذلك إلى تكوين معاهد خاصة لتخريج هؤلاء الرجال ، ألحقت بالمعابد درسوا فيها الكتب المقدسة ، وما وضع عليها من تفاسير وشروح ، ومما يتعلق بشرحها من دراسة للغات وفلسفة وجدل وأمور أخرى لها علاقة وصلة بالديانات .(2)

فقد كانت (للكنيس) و(للمد راش) (المدارس) عند اليهود و(للكنائس) عند النصارى دور كبير فى تنشيط التعليم ، فالمدراس لفظة عبرانية الأصل هي (مدرش) Midrash ، وتعنى بحث وشرح نص . وهى مكان يقصده اليهود للتفقه فيه والتعلم ، وقد قصده الجاهليون أيضاً ليسمعوا ما عند يهود ، كما قصده المسلمون وقد كانت لليهود

---

(1) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، نفس المرجع ، صـ 8 .

(2) د. جواد على ، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام جـ8 طـ2 (بدون ، بدون ، 1993) صـ 293 .

جملة بيوت عبادة يجلس فيها أحبارهم ، للإفتاء ولشرح الكتب المقدسة لتلامذتهم وللناس ، فكانت بيوت عبادة ومدارس للتعليم .

والبيت هو المدرسة عند الجاهليين ، وعند غيرهم من شعوب ذلك الزمن فيه يتعلم الطفل ، وإليه يرد المعلم لتعليم أولاد الموسرين ما يحتاجون إليه من كتابة وعلم ، بأجره تدفع إليه ، وفيه قد يتعلم الطفل الكتابة من الرقيق المجلوب الذي كان له خط من العلم ، وفيه تشرف أمه على تربيته وإدارته مادام صغيراً ثم يشرف عليه أبوه فيلقنه شئون الصنعة ، وأمور الحياة متى تجاوز الخامسة أو السابعة من عمرة .

وفى البيوت والطبقات والأزقة يلعب الأطفال، أما الشبان فقد كانوا يتبارون بالألعاب فى الساحات العامة خارج المدن ، يتسابقون بركوب الخيل وبالمصارعة وبالجري وبرمي السهام ، وقد يخرجون إلى الصيد ، ولا يزال أطفال جزيرة العرب يلعبون بعض الألعاب ، التي كان أطفال الجاهلية وشبابهم يلعبونها قبل الإسلام .[1]

وقد كان الجاهليون يسألون اليهود عن تواريخ الماضين ، وقصص الأولين والأنبياء والمرسلين . وعن بعض المشكلات الدينية مثل الحياة بعد الموت وأمثال ذلك ما ذكره ابن هشام : مما تعرضت له اليهودية ، وقد لجأ إليهم أهل مكة الوثنيون يسألونهم عن أشياء عويصة لليهود علم بها ليمتحنوا بها الرسول .[2]

(1) د. جواد على ، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 294 .
(2) ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، جـ 1 ، صـ 212 .

هذا هو شان المعابد اليهودية ، وكذلك للكنائس دور فعال فى تعليم الناس أمور دينهم ، وشرح ما ورد فى التوراة وفى الإنجيل إلى المؤمنين بهما .[1]

ب ـ دلائل التعليم فى الجاهلية :

ورد في الأخبار أن من أهل الحيرة من كان يتعلم العربية ، يقرأ بها ويتفقه ويتأدب ، كالذي حدث لزيد والد (عدى بن زيد العبادى) و لابنه (عدى) وأن منهم من كان يتعلم الفارسية ، إذ فيها جماعة من الفرس ومنهم من يتعلم الآرامية لغة (بنى ارم) ومنهم من تعلم العربية والفارسية وأجادها كتابه ونطقا .

ولما فتح خالد (الأنبار) رآهم يكتبون بالعربية ويتعلمونها فسألهم : ما أنتم ؟ فقالوا : قوم من العرب، نزلنا إلى قوم من العرب قبلنا ، فكانت أوائلهم نزلوها أيام بختنصر حين أباح العرب ثم لم نزل عنها ، فقال ممن تعلمتم الكتابة فقالوا : تعلمنا الخط من أياد وانشده قول الشاعر :

قوم أياد لو انهم أمم ... أو لو أقاموا فتهزل النعم

قوم لهم باحة العراق إذا ... ساروا جميعا والخط والقلم

ومعنى هذا ان بنى آياد قد عرفوا بالكتابة فى العراق، ولهذا وضعوا هذه القصة فى كيفية نشوء الكتابة العربية .[2]

وكذلك في خبر وفد نجران الذي قدم على الرسول، إفادة بوجود مواضع لتعليم أمور الدين وتثقيف الناس بما يلزم من ثقافة ، فقد ورد أن

---

(1) د. جواد على ، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 295 .

(2) د. جواد على ، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 295 ، 296 .

أسقف نجران كان جرهم وإمامهم وصاحب مدرا سهم ، والغالب أن يكون ذلك المكان فى الكنيسة على الطريقة المتبعة فى ذلك العهد ، كما صار المسجد موضعا للتعليم .

وقد كان يهود الحجاز والمواضع الأخرى من جزيرة العرب ، يلحقون بكنائسهم كتابا يعلمون فيه أطفالهم أصول القراءة والكتابة ، كما كان أحبارهم يتخذون به مجلساً لتعليم اليهود أمور دينهم ، وللإفتاء بينهم فى أمور الشرع وفض ما قد يقع بينهم من خلاف ، وكذلك كان شأن نصارى العرب اتخذوا من كنائسهم مواضع للتدريس ولتعليم القراء والكتابة .[1]

جـ ـ مواد الدراسة فى الجاهلية :

هذا عن دلائل وجود تعليم فى الجاهلية ، أما عن مواد الدراسة ، فإن ما نستطيع أن نستنبطه من الموارد النصرانية الشرقية عن التربية والتعليم عند نصارى العراق ، وعن مواد المعرفة التي كانوا يعلمونها للتلاميذ فإننا نستطيع أن نقول : ان مدارس الأنبار والحيرة والقرى العربية الأخرى لا بد وأن تكون قد سارت وفقاً لمنهج أهل العراق فى تعليم أبنائهم فى ذلك الوقت ، من تعليم مبادئ القراءة والكتابة وإجادة الخط ، وشئ من الحساب والأمثال والحكم ومبادئ الدين وهى المواد الرئيسية التي كانت تعلم فى الكتاتيب فى ذلك الوقت ، والعادة في الكتاتيب أن يخط المعلم أو (خليفته) أو من يقوم مقامه من التلاميذ المتقدمين سطراً من الحكم والأمثال أو من الكتب السماوية ، لينقش التلميذ سطوراً مثلها على لوح يحاول الإجادة جهد إمكانه فى كتابتها ، لتقوية يده على الخط .[2]

---

(1) د. جواد على ، نفس المرجع ، صـ 297 .

(2) جواد على ، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 297 .

وقد كان العبرانيون يعلمون الآية : رأس الحكمة مخافة الرب ، رأس الحكمة معرفة الله، ولا يستبعد أن تكون هذه الأمثال والحكم، فى مقدمة ما كان يدرسه المعلمون اليهود فى مستوطناتهم فى بلاد العرب ، تيماء وواد القرى وقرى المدينة .

د ـ معلمو الجاهلية

ويقوم بالتعليم معلمين امتهنوا التعليم واتخذوه حرفة لهم ، ومنهم من اتخذه حرفة رئيسية له ، إذ كان يمارس حرف أخرى ليتمكن بذلك من إعاشة نفسه ، ولما كان التعليم الابتدائي الذي يقوم على تعليم الخط والقراءة والكتابة وبعض المبادئ الأخرى ، شيئاً بسيط لا يحتاج إلى علم وكبير معرفة ، لذلك لم يشترط فى متعاطية أن يكون من أصحاب العلم ، بل قام به من وجد فى نفسه قابلية تعليم الأطفال من رجال الدين ومن غيرهم .

وقد ذكر أهل الأخبار أسماء بعض المعلمين ، الذين عاشوا قبل الإسلام وأدرك بعض منهم الإسلام مثل (بشر بن عبد الملك السكونى) أخو أكيدر بن عبد الملك صاحب (دومة الجندل) فقد كان من جملة المعلمين كما أشاروا إلى أبى قيس بن عبد مناف بن زهرة) وهو جاهلي على أنه من أشراف المعلمين .(1)

وورد في كتب الحديث، أن الرسول قد أرسل معاذ إلى اليمن ليعلمهم الفرائض وأحكام الدين ، ولعل هذا دليل على شيوع لفظ (معلم) في ذلك العهد .(2)

---

(1) د. جواد على ، نفس المرجع ، صد 300 .

(2) ابن هشام ، السيرة النبوية ، جـ1 ، مرجع سابق ، صد217 .

كما وردت لفظة (المعلم) فى رسائل (عمر) إلى عمالة ، ففي رسالة له إلى أهل الكوفة " أنى قد بعثت إليكم عمار بن ياسر أميراً ، وعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً " وأراد بلفظة المعلم من يعلم الناس ويرشدهم ، ويفقههم في أمور الدين ، وكانوا يطلقون على من يعلم الكتابة فى (الكتاب) معلم كتاب والكتاب والمكتب : الموضع الذي يتعلم به .[1]

والكتاب صحيفة من جلد أو قد تكون من مادة أخرى ، وقد ذكر أن الرسول كتب إلى بني حارثه بن عمرو بن قريظ ، فأخذوا الكتاب وغسلوه ثم رقعوا به دلوهم ويدل هذا على أن الكتاب كان صحيفة من جلد .[2]

ثانيا : التربية في القرآن والسنه :

عالج القرآن مختلف نواحي الحياة الإنسانية ، والتربية من أهم الموضوعات التي عالجها ، وليس من المبالغة أن نقول : إن كل آية فى كتاب الله هي لبنة فى بناء صرح التربية ، التي يحتاج إليها كل إنسان وهبه الله العقل فاستخدمه وانتفع به ولا غرابه فى ذلك ما دام القرآن كتاب هداية ، فما الهداية إلا نتيجة التربية الصحيحة ، وثمرة الطاعة والامتثال .[3]

ومن ذلك قول الحق سبحانه وتعالي "لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ

---

(1) المقريزى ، إمتاع الأسماع ، جـ1 ، مرجع سابق ، صـ 441 .

(2) د. جواد على ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 302 .

(3) د. أحمد إبراهيم مهنا ، التربية فى الإسلام (القاهرة :مطابع دار الشعب ، 1982) صـ13 .

وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ .(1) وقوله تعالي "وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً .(2)

أما التربية في السنة فيجسدها قول السيدة عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ " كان خلقه القرآن " والخلق فى هذا التعبير الكريم يشمل كل ما يصدر عنه ﷺ من قول أو فعل . وبذلك فإن كلا من التربية فى القرآن الكريم والتربية فى السنة النبوية متكاملتان كل منهما تكمل الأخرى ، ولا غنى للمسلم الذي يسير على نهج دينه من تشبع ما جاء فى المصدرين معا . فإذا كانت آيات القرآن الكريم قد رسمت الخطوط العامة للتربية ، ثم تكفلت سنته ﷺ بالشرح وملء ما بين الخطوط بما يكمل الصورة الناصعة ، لما ينبغي أن يكون عليه المسلم ثم وضعت ذلك كله موضع التطبيق العملي ، وهو ما عبرت عنه السيدة عائشة رضى الله عنها ، حين سئلت عن خلق رسول الله ﷺ فقالت " كان خلقه القرآن ".(3)

---

(1) سورة البقرة : آية :177 .

(2) سورة النساء : اية :36 .

(3) د.احمد إبراهيم مهنا ، التربية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 235 .

ثالثا : التعليم في القران والسنه :

اما عن التعليم فقد حفل القرآن الكريم بالعديد من الآيات التي تحث على طلب العلم والنظر العقلي والتفكير . فإذا كان الله قد بدأ الوحي إلى نبيه منوها بالقراءة والتعليم بالقلم فإنه يؤكد على هذه الحقيقة ، فأقسم بـ (ن) والقلم وما يسطرون والعلاقة واضحة بين الحرف (ن) بوصفه أحد حروف الأبجدية وبين القلم والكتابة ولا يقسم الله تعالى إلا بالأمور العظام ، فإذا أقسم بالقلم وما يسطرون فإنما ذلك لما للقلم والكتابة من أثر فى نشر العلم والمعرفة ، اللذين يعودان على البشرية بالنفع والتقدم .[1] ومن الآيات التي تحث على العلم فى القرآن قول الحق سبحانه " **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** ".[2] وقوله جل شأنه " **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ** " .[3]

كما رفع الإسلام من قدر العلم ما لم يرفع من شئ آخر ، إذ جعل العلم أقرب الطرق إلى الإيمان فقال جل شأنه " **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** " [4]

---

(1) د. محمود ماضي ، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامي (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1990) صـ 33 – 34 .

(2) سورة المجادلة : آية : 11.

(3) سورة الزمر : الآية : 9 .

(4) سورة آل عمران : آية : 18 .

كما أثبت القرآن الكريم أن رسول الله ﷺ معلم الناس والبشرية جميعاً على أميته وصحراء بيئته . فقال تعالى " هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ " (1)

وتزخر السنة بالعديد من الأحاديث الحاثة على العلم والداعية إليه منها قوله ﷺ " غزوة فى طلب العلم أحب إلى الله من مائة غزوة " وقوله " أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد " وكذلك فى السنة ما رواه ابن ماجة في سننه عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال : خرج رسول الله ذات يوم من بعض حجرة فدخل المسجد فإذا هو بحلقتين : إحداهما يقرؤون القرآن ويدعون الله تعالى ، والأخرى يتعلمون ويعلمون ، فقال ﷺ ، كل على خير هؤلاء يقرؤون القرآن ويدعون الله ، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم وهؤلاء يعلمون ويتعلمون وإنما بعثت معلماً فجلس معهم . (2)

وكان ﷺ يعلم الصحابة ، ويرسلهم إلى البلدان للتعليم ومما يروى عنه ﷺ أنه كان يقول " لا يزال الناس بخير ما أخذوا العلم من أكابرهم فإذا أخذوه من أصاغرهم وشرارهم هلكوا " فأرسل أبو موسى إلى اليمن ليعلم الناس القرآن ويفقههم فى الدين ، كما أرسل عمار بن ياسر إلى حي بن قيس ليعلمهم شرائع الإسلام . (3) وقد كان ﷺ من الرأفة والرحمة وترك العنت وحب اليسر والرفق بالمتعلم والحرص عليه وبذل العلم والخير له فى كل وقت ومناسبة ، بالمكان الأسمى

---

(1) سورة الجمعة : آية : 2 .

(2) ابن ماجه ،سنن ابن ماجه ، جـ1 ، باب فضل العلم (القاهرة :دار الحديث ،بدون) ، صـ 83

(3) د. محسن العبودى ، الحريات الاجتماعية بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1990) صـ 22 .

والخلق الأعلى قال عز شأنه (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ) .[1]

وروى البخاري ومسلم عن مالك بن الحويرث رضى الله عنه قال : آتينا رسول الله ونحن شببه متقاربون ، فأقمنا عنده عشرين ليله ، وكان ﷺ رحيماً رفيقاً فلما ظن أنا قد اشتقنا أهلنا ، سألنا عمن تركنا بعدنا فأخبرناه ، قال : أرجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم ، وعلموهم ومروهم وصلوا كما رأيتموني أصلى فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم .[2]

وكان صلى الله عليه وسلم يختار فى تعليمه الأساليب أحسنها وأفضلها وأوقعها فى نفس المخاطب وأقربها إلى فهمه وعقله ، وأشدها تثبتاً للعلم فى ذهن المخاطب وأكثرها مساعده على إيضاحه له . والدارس لكتب السنة يرى كيف كان ﷺ يلون الحديث لأصحابه ألوانا كثيرة ، فكان تارة يكون سائلا وتارة يكون مجيباً وتارة يجيب السائل بقدر سؤاله ، وتارة يزيده على ما سأل ، وتارة يضرب المثل لما يريد تعليمه ، وتارة يصحب كلامه القسم بالله تعالى ، وتارة بلفت السائل عن سؤاله لحكمة بالغة منه ، وتارة يعلم بطريق الكتابة وأخرى بطريق الرسم ، وتارة بطريق التشبيه أو التصريح ، وتارة بطريق الإبهام أو التلويح .[3]

---

(1) سورة التوبة آية : 128 .

(2) البخاري ، صحيح البخاري، با ب من قال ليؤذن في السفر مؤذن واحد ، مرجع سابق ، ص226

(3) عبد الفتاح أبو غده ، الرسول المعلم وأساليبه فى التعليم ط 2 (لبنان : مكتب المطبوعات الإسلامية ، 1997) صـ 63 .

وهكذا أثبت التاريخ أن رسول الله كان معلم وأي معلم !! تخرج على يديه عدد من الصحابة ، كل واحد من هؤلاء دليل ناطق على عظم هذا المعلم المربى الفريد الأوحد . وهذا يذكرنا بكلمة لبعض الجهابذة الأصوليين يقول فيها : لو لم يكن لرسول الله معجزة إلا أصحابه ، لكفوه لإثبات نبوته .[1]

هذا عن العلم فى القرآن والسنة ، ومن آثار الحكماء : قال على ابن أبى طالب لكميل : يا كميل العلم خير من المال ، والعلم يحرسك وأنت تحرس المال العلم حاكم والمال محكوم عليه ، المال تنقصه النفقة ، والعلم يزكو بالإنفاق .

وقال أيضاً : كل يوم لا أزداد فيه علما ، فلا بورك لى فى طلوع شمس ذلك اليوم وليس الخير أن يكثر مالك وولدك ، ولكن الخير أن يكثر علمك .[2]

رابعا : منهج الدراسة فى صدر الإسلام :

لا شك أن الإسلام كان أول حركة تعليمية ، ظهرت في جزيرة العرب وكان الهدف الأول من هذه الحركة هو تفهم الدين الجديد بصورة واضحة . فلقد أثار الإسلام فى نفوس عامة أتباعه حب التعلم ، الذي لم يعد امتيازاً يتمتع به الخاصة من الناس .[3] ولا أدل على ذلك من سورة القلم .

---

(1) ذكرها الإمام القرافى فى كتابه الفروق نقلا عن ، عبد الفتاح أبو عدة، نفس المرجع، صـ 14 .

(2) د. أحمد شلبى ، موسوعة الحضارة الإسلامية التربية والتعليم فى الفكر الإسلامي ط8 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1987) صـ 291 .

(3) د. سامي الصقار ، تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري (الرياض : دار المريخ للنشر ، 1981) صـ 50 .

وكان منهج الدراسة في الصدر الأول يتألف من تعلم علم اللغة العربية لعلاقته الوثيقة بفهم القرآن الكريم ، فكان تعلمها موضوعاً ينبغي على كل متعلم دراسته، ومثله (علم النحو) الذي كان من المنهج أيضاً ، إذ بواسطته يستطيع غير العرب ضبط اللغة العربية ، بل إن العرب أنفسهم صاروا بحاجة إلى تعلم قواعد النحو ، لكي تساعدهم على قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة وتفسير معانيه تفسيراً صحيحاً، وتضمن المنهج كذلك " علم البلاغة " الذي يساعد على فهم المعاني الحقيقية للتعابير القرآنية .

كما تضمن هذا المنهج (علم الأدب) بفرعية المتعلقين بالشعر والنثر ، بل حظي الشعر بالاهتمام الأول حتى أنه كان يروى فى المساجد منذ القرن الأول للهجرة وكان بعض القراء والمحدثين يفتتحون مجالس دروسهم بإنشاء الشعر ويختتمونها به .(1)

ويتضمن المنهج بطبيعة الحال (علم التفسير) وعلم القراءات ، فالنظر فى أحكام القرآن والسنة لا بد فيه من فهم العبارة وتدبرها ، فنشأ من ذلك علم التفسير وبإسناد نقله وروايته واختلاف القراء بقراءته تولد علم القراءات .

وبإسناد السنة إلى صاحبها ، والتفريق بين طبقات الحديث والمحدثين تولدت علوم الحديث ، ثم لا بد من استنباط هذه الأحكام من أصولها على وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهو علم (أصول الفقه) ثم الفقه فالعقائد الإيمانية ثم علم الكلام ، ولما عمد

---

(1) د. سامي الصقار ، تاريخ التعليم عند المسلمين ، مرجع سابق ، صـ 50 ، 51 .
أيضاً : جرجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي جـ 3 راجعها وعلق عليها حسين مؤنس (القاهرة : دار الهلال ، بدون) صـ 42 ، 43 .

إلى تلاوة القرآن والحديث وتفسيرهما أشكل على غير العرب إعرابهما لأن ملكة اللغة غير راسخة فيهم ، فاضطروا إلى تدوين اللغة وترتيب قواعدها وتعيين معاني الألفاظ وضبط التلفظ بها ، دعاهم إلى البحث عن لغة قريش التي كتب بها القرآن ، وقد رأيت أن مرجع التحقيق فى ذلك إلى الأشعار والأمثال فاشتغلوا فى الأسفار إلى بادية العرب وخالطوا الأعراب ونقلوا أشعارهم وأقوالهم وأمثالهم ، ليدونوها ويرجعوا إليها فى التحقيق فرأوا مشقة فى فهم معاني أشعارهم وأمثالهم ، إلا بالإطلاع على أنسابهم وآدابهم ، فلم يكن لهم بد من درس ذلك كله وهو ما يعبرون عنه بعلم الأدب ، واختلفوا فى فهم الأشعار ووجدوا فى روايتها اختلافا وفى بلاغتها تفاوتا ، فعمدوا إلى البحث فى طبقات الشعراء وأماكنهم وأشعارهم وأخبار قبائلهم .(1)

وكان الراحلون في التقاط اللغة والشعر من أفواه العرب فى مضاربهم يقفون على سائر علومهم ، كالنجوم والأنواء والخيل والأنساب وغيرها ، فلما عادوا لتدوين اللغة دونوا أيضاً كثيراً من تلك العلوم ولذلك كان أصحاب هذه العلوم غالباً من علماء اللغة وعثروا أيضاً على ألفاظ وأشعار يندر ورودها فألفوا النوادر وجملة القول أن ما اشتغل به المسلمون فى صدر الإسلام من العلوم مرجعه إلى القرآن ، فهو المحور الذي تدور عليه العلوم الأدبية واللسانية فضلاً عن الدينية ولذلك سميناها العلوم الإسلامية .(2)

---

(1) د. سامي الصقار ، تاريخ التعليم عند المسلمين ، مرجع سابق ، صـ 51 .
أيضاً : جرجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، جـ3 ، مرجع سابق ، صـ 43 .
(2) جرجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، جـ3 ، مرجع سابق ، صـ 43 .

خامسا : نظام التعليم عند المسلمين :

أ- الكتاب

كان نظام التعليم عند المسلمين يتكون من مرحلتين أولى وعالية : المرحلة الأولي كانت هذه المدارس معروفة فى وقت مبكر ، وكانت تسمى (الكتاب) أو (المكتب) وكان معلمو هذه المدارس يسمون (المعلمين) أو (المكتبيين) أو (المؤدبين) إلا أن الاسم الأخير يستعمل عادة لمن هو فى منزلة من يسمى (Tutor) باللغة الإنجليزية ، وهو يطلق فى الغالب على الذي يعين كمدرس خصوصي .[1]

والكتاب جمع كتاتيب ، وقد أختلف اللغويون فى وضعها الأصلي فقد قال عنها ابن منظور : الكتاب موضع تعليم الكتاب ، الجمع كتاتيب ومكاتب .[2] أما فى القاموس المحيط فالمكتب هو : موضع التعليم ومن جعل الموضع الكتاب فقد أخطأ والمكتب هو موضع التعليم فى رأى الفيروز أبادى .[3]

ومن هذه التعريفات كلها يتضح أن اللغويين ، اتفقوا على أن المكاتب هي من مواضع التعليم ، ومن الثابت أن كلا من المكتب والكتاب مترادفان فى الأذهان بمعنى واحد ، وهو مكان تعليم الصبيان منذ صدر الإسلام والاستعمال الاصطلاحي لكلمتي (مكتب وكتاب) يفيد بأنهما موضع للتعليم الأولى .[4]

---

(1) د. سامي الصقار ، تاريخ التعليم عند المسلمين ، مرجع سابق ، صـ 51 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، المجلد الخامس ، مادة كتب ، مرجع سابق ، صـ 3817 .

(3) الفيروز آبادى ، القاموس المحيط ، المجلد الاول ،باب الباء فصل الكاف (بيروت: دار الجيل، بدون) صـ 125 .

(4) د. مجاهد توفيق الجندي ، تاريخ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 35 .

وكان الكتاب عبارة عن غرفة واسعة بسيطة البناء ، يجلس فيها الصبيان على الحصر أو على جلود الغنم ، ويقصد فيها المعلم على مصطبة مرتفعة يشرف على الصبيان .[1]

ومن الدلائل التي تشير إلى وجود الكتاب في عهد مبكر ما ذكره جولد تسهير في" موسوعة المعارف الأديان والأخلاق" عن التعليم الأولى عند المسلمين مدعما رأيه بالأسانيد الآتية :

1) أرسلت ام سلمة - إحدى زوجات الرسولﷺ - مرة إلى معلم كتاب ، تطلب منه ان يرسل لها بعض تلاميذ كتابه ، ليساعدوها في ندف الصوف وغزله .

2) كان عمر بن ميمون يحفظ الصيغة التي تقي الإنسان شر العين ، وقد أسندها إلى سعد بن أبى وقاص ، الذي كان يعلمها أولاده ويكتبها لهم قائلاً : أنى أفعل ذلك كما يفعل المدرس مع تلاميذه .

3) مر ابن عمر وأبو أسيد فى مناسبة ما ، بكتاب فلفتا إليهما أنظار التلاميذ .

4) كان اللوح المخصص للكتابة موجوداً فى وقت مبكر جداً ، فلقد روى عن أم الدرداء أنها كتبت على لوح من هذا النوع عبارات فى الحكمة ، ليقلدها تلميذ كانت تعلمه القراءة والكتابة .[2]

وفى الكتاب يبدأ الصبي حياته الدراسية . وقد كان هناك نوعان من المكاتب وهى المكاتب الخاصة ، ومكاتب الأيتام . أما المكاتب الخاصة فهي : التي يقوم بإنشائها من يتخذ من التعليم حرفة

---

(1) د. سعيد الديوجى ، التربية والتعليم فى الإسلام (العراق : مكتبة التراث ، 1982) صد 17 .
(2) Gold. Shaier, " Encyclopaedia of Religion and Ethics " p.199.

له، ويأخذ عليه أجراً وكان يطلق عليهم اسم المؤدبين . أما مكاتب الأيتام وهى : التي كان ينشؤها أهل الخير والعلم لتعليم الأيتام والفقراء من أولاد المسلمين مجاناً ، ويوقفون عليها الأوقاف ، ويسير العمل فيها وفقْ شروط الواقف ، وتصرف فيها المعاليم النقدية والعينية لهم .

وكان الغرض من التعليم فى الكتاب نوعان : غرض علمي يرمى إلى تزويد الصبى بمبادئ العلوم من قرآن ونحو ولغة وقراءة وكتابة وحساب . وغرض : يرمى إلى تحسين أخلاقه ، وتربيته التربية الصحيحة السوية ولذلك كانت طريق التعلم والتعليم فى هذه المكاتب طريقة علمية دينية منظمة .(1)

وكان على الطفل الذي يذهب إلى الكتاب ، وفى بدء حياته التعليمية أن يتعلم قبل كل شئ الكتابة والقراءة ، ولتعليمها قواعد وأساليب يجب على المؤدب تطبيقها مراعياً التدرج بالطفل فيها حسب سنة ومقدرته العقلية من السهل إلى الصعب فالأصعب .

ولتعلم الكتابة يبدأ المؤدب بتعليم الصبي حروف الهجاء (الألفابت) منفردة أولاً ثم مركبة بعد ذلك ، ثم يضع له النقط على الحروف المعجمة ، فإذا أتم الصبي هذه المرحلة من التعليم ، اختبره المؤدب بتقطيع الحروف ويسأله عنها على غير الترتيب المعروف ، فإذا أجادها الصبي وأتقنها هجاها له المؤدب حرفاً بحيث يضع له كل حرف من حروف الهجاء مرة فى المرفوع، ومرة في المنصوب، ومرة فى المجرور، ومرة فى المجزوم . فإذا أتقن الصبي ذلك جمع له المؤدب كل حرف من الحروف على حدة ، مع باقي الحروف الأخرى مثل الألف مع الباء والتاء

(1) د. مجاهد توفيق الجندي ، تاريخ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 36 ، 37 .

إلى آخره ، وكذلك الباء مع باقي الحروف .. الخ . فإذا أتقن الصبي هذه المرحلة يعلمه المؤدب كتابه البسملة وكيفيتها ، وكيفية تركيب الكلمات من المقاطع السابقة ، بضم بعض المقاطع إلى بعضها لتوليد الكلمات .[1]

ويتدرج معه المؤدب شيئاً فشيئاً فى الكتابة ، وتدريبه فى استخراج الحروف بالهجاء ، وما يتولد منها إذا اجتمعت إلى أن يقوى فيها لسانه ويده ويقرأ ما يكتب له ، ويكتب ما يقترح عليه من غير مساعدة . وبعد أن يجيد الصبي تعلم الكتابة والقراءة ويتميز فيهما ، ينتقل به إلى تعليم القرآن الكريم حيث لا يجوز أن يقدم على حفظ القرآن الكريم غيره من العلوم .[2] ثم بعده حديث النبيﷺ وكان بعض الصحابة يتردد إلى المكاتب ، ويحدث الصبيان عن رسول الله .

يقول سعد بن أبى وقاص رضي الله عنه " كنا نعلم أولادنا مغازى رسول الله كما نعلمهم السورة من القرآن ، وكانوا يحفظونهم الأشعار الجميلة التي تعذب ألسنتهم ، وتحثهم على المكارم وحسن الخلق . تقول السيدة عائشة رضى الله عنها " علموا أولادكم الشعر تعذب ألسنتهم " فكانوا يكتبون شعر حسان بن ثابت رضى الله عنه فى رقاع ، ويحفظونها الصبيان لجمالها ورقتها .[3]

---

(1) د. مجاهد توفيق الجندي ، تاريخ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 219 ، 220 .

(2) د. مجاهد توفيق الجندي ، نفس المرجع ، صـ 221 ، 223 .

(3) البغدادي، الجامع لاخلاق الراوي واداب السامع (الرياض :مكتبة المعارف ، 1403)جـ2، صـ195.

وكان المعلم يدرس القرآن الكريم بطريقة التلقين ، وإذا حفظ أحدهم درسه تلاه أمام المعلم ثم ينصرف إلى الكتابة . وفى ناحية من الكتاب جماعة من الصبيان فى أيديهم ألواحهم ، يكررون ما كتبه لهم المعلم من القرآن الكريم ، وهم الذين لا يتمكنون أن يحفظوا بطريقة التلقين .(1)

وكان يشترط على المؤدب أن يترفق بالصغير ، وأن يعلمه السور القصار من القرآن ويدرجه بذلك حتى يألفه طبعا ، ثم يعرفه عقائد السلف ثم أصول الحساب وما يستحسن من المراسلات ، وفى وقت بطالة العادة يأمرهم بتجويد الخط على المثال ، ويكلفهم عرض ما أملاه عليهم حفظاً غائباً (غيباً) لا نظراً .

ومن كان عمره سبع سنين يأمرهم بالصلاة ، ويأمرهم بخير الوالدين والانقياد لأمزهم بالسمع والطاعة والسلام عليهما، وتقبيل أياديهما عند الدخول عليهما ، ويضربهم على إساءة الأدب والفحش فى الكلام وغير ذلك ، من الأفعال الخارجة على قانون الشرع ، ولا يضرب صبياً بعصا غليظة تكسر العظم ، ولا رقيقة لا تؤلم الجسم، بل تكون وسطا. وينبغي على المؤدب ألا يستخدم أحد الصبيان فى حوائجه وأشغاله .(2)

وكان الصبي عندما يختم القرآن يحتفل به احتفالاً كبيراً ، يصلى بمن حضر صلاة التراويح فى رمضان ، وإذا ما أتم حفظه جيداً ، يقام له نوع أخر من الاحتفال يسمى (الإصرافه) حيث تزين أرضية المكتب وحيطانه وسقفه بالحرير ويقوم أهل الصبى بتزيينه كما يزينون

---

(1) د. سعيد الديوجى ، التربية والتعليم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 17 .

(2) د. مجاهد توفيق الجندي ، تاريخ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 37 .

النساء بقلائد الذهب والعنبر ، ثم يركبونه على فرس أو بغله مزينه ، ويحملون أمامه أطباقاً فيها ثياب من حرير وعمائم ويسير بين يديه صبيان المكتب ينشدون طول الطريق ، حتى يوصلوه لبيته وعندئذ يدخل المؤدب أو الشيخ ويعطى اللوح لأمه ، فتعطيه ما تقدر عليه من مال .

أما الصبي الذي يتأخر فى حفظ القرآن ، أو يعجز عن حفظة حتى البلوغ فكان يصرف ويحل محله صبى آخر صغير ، حيث كان الكتاب يخضع لإشراف طبي فيزوره طبيب فى كل شهر عند تنزيل الأيتام ، للكشف على الصبيان ومعرفة من بلغ منهم ، فمن وجده الطبيب قد بلغ أخبر به الشيخ ، فإن وجده لم يتم الحفظ صرفه وجاء بغيره مكانه ، ولم يكن يستثنى من ذلك إلا حالات قليلة .(1)

ومن الخلفاء الراشدين نجد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، قد اهتم اهتماما بالغا بالكتاب ، فقد كان الفاروق يتفقد المكاتب بنفسه ، ويشرف على التعليم فيها ، ولا تخلو زيارته من إرشاد أو نصح للمعلمين ، يبين لهم السبل السهلة التي يستحسن سلوكها فى تربية الصبيان وتعليمهم ، ومما أوصى به المعلمين :

1] أن يستعملوا التشويق فى تعليدهم ويتجنبوا العنف والشدة متبعاً ، فى ذلك قوله عليه السلام " ع موا ولا تعنفوا " وكان يحاسب المعلم المعنف إمعانا لقوله ﷺ " تعلموا العلم وتزينوا له بالوقار والحلم ، وتواضعوا لمن تتعلمون منه ولمن تعلمونه وقوله عليه السلام " إن الله لم يبعثني متعنتا ولكن بعثني معلماً ميسرا.(2) ويحذر المعلمين من الضرب ويقول لهم " يكفى تخويف الغلام "

---

(1) د. مجاهد توفيق الجندي ، تاريخ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، صد 37 ، 38 .

(2) ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، جـ2 (بيروت :دار المعرفة ، 1379 هـ) صد 522 .

2) أمر المعلمين أن يقسموا الطلاب إلى جماعات حسب ذكائهم وقابليتهم فيعلم الأذكياء بالتلقين والحفظ ، وأما الآخرون فيكتبون على ألواح فيكررون دروسهم ولا يتأخرون عن رفاقهم ويقول للمعلمين " علموا القرآن خمس آيات خمس آيات .

3) أن يعلموا القرآن الكريم بلغة قريش ، اللغة التي نزل بها القرآن ويتجنبوا اللهجات العربية المختلفة ، وبذا يكون قد ساعد على نشر لغة قريش بين المسلمين وهى أجمل اللغات وأفصحها .(1)

وأن يتعاون الآباء والمعلمون فى تربية الطفل وتوجيهه إلى ما يناسب عصره وأن يحرروا من القيود التي لا تتفق مع حياة المسلمين ، التي يسيرون عليها قال الإمام على كرم الله وجهة " لا تقصروا أولادكم على آدابكم ، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم " (2)

ويعنون بترييض أجسادهم ، ويحثونهم على اللعب ليبعدوهم عن الخمول والكسل . وأمرهم الفاروق بتعليمهم الفروسية والرمي والسباحة متبعاً فى ذلك قول النبي " حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة والسباحة والرمي" .(3)

وكان الفاروق يتشدد فى تعليم هذه الأمور، خوفاً من أن يتعودوا نعومة العيش فيفقدوا مزاياهم الحربية، ومما قاله فى هذا "علموا أولادكم العوم والرماية ومروهم فليثبوا على الخيل وثبا" (4) ورووهم ما

---

(1) د. سعيد الديوجى ، التربية والتعليم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 19 .

(2) د. سعيد الديوجى ، نفس المرجع ، صـ 20 .

(3) البيهقي ،سنن البيهقي الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ،جـ10 (مكة المكرمة : دار الباز ، 1994) صـ 15 .

(4) عبد الرؤوف المناوي ، فيض القدير ، مرجع سابق ، جـ4 ،صـ327) صـ 15 .

يحسن من الشعر وخير الخلق للمرأة المغزل ، وإذا ما تعلم الفتى الكتابة و السباحة والرمي يسمى" الفتى الكامل" وكان يعود الأولاد حرية التفكير والكلام ، ولا يحجزهم حاجز عن إبداء آرائهم . ومن ذلك مر عمر بن الخطاب بصبيان يلعبون ، فلما شاهدوه تفرقوا وثبت أحدهم فى مكانه ، وكان عبد الله بن الزبير ، فسأله الفاروق : لم تفر وقد فرت رفاقك ؟ فأجابه : يا أمير المؤمنين لا الطريق ضيقة فأوسعها ، ولا ذنب لي فأخافه فسر عمر من كلامه وأثنى عليه .

وكان مجلسه رضى الله عنه مكتظا من القراء شبانا وكهولا فربما استشارهم ويقول : لا يمنع أحدكم حداثة سنه أن يشير برأيه ، فإن العلم ليس على حداثة السن وقدمه ، ولكن العلم يضعه الله حيث يشاء . وقد رتب عمر أوقات الدوام فى الكتاب بصورة حسنة ، تقارب أوقات الدوام التي نتبعها فى يومنا هذا . فأمر المعلمين أن يجلسوا للتعليم بعد صلاة الصبح إلى الضحى العالي . ثم يذهب الصبيان إلى بيوتهم يأخذون قسطهم من الراحة ويتناولون غداءهم ، ثم يعودون إلى الكتاب بعد صلاة الظهر . ويتعلمون فيه إلى صلاة العصر ، ثم ينصرفون إلى بيوتهم . أما العطل فكانت فى أيام الجمع وعيدي الأضحى والفطر ، ولما عاد الفاروق من الشام عام فتحها خرج أهل المدينة لاستقبال خليفتهم العادل ، وخرج معهم صبيان الكتاتيب وتلقوه على مسيرة يوم واحد ، وكان ذلك يوم الخميس فباتوا ثم رجعوا معه ، وتعب الصغار فى ذهابهم وإيابهم ، فأمر الفاروق المعلمين أن يعطلوا الكتاتيب في يومي الخميس والجمعة من كل أسبوع ، وكانت هذه سنه فى صدر الإسلام .(1)

---

(1) سعيد الديوجى ، التربية والتعليم فى الإسلام ، مرجع سابق ، صد 22 .

ب ـ المسجد :

جرى التعليم الإسلامي بالمنزل فى عهد الإسلام المبكر ، وقبل نشأة المساجد فقد اتخذ ﷺ دار الأرقم بن أبى الأرقم مركزا ، يلتقي فيه بأصحابه ومن تبعه ليعلمهم مبادئ الدين الجديد . وبالإضافة إلى دار الأرقم كان أيضاً يجلس بمنزله بمكة والمدينة ، ويلف حوله المسلمون ليعلمهم ويزكيهم، وقد ظلوا كذلك إلى أن نزلت الآية الكريمة " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيماً ".(1)

وكان نزولها تخفيفاً من الله برسوله مما كان يعانى من تدفق جموع المسلمين على بيته تدفقاً ، يكاد يكون متصلا مما لا يدع له وقت للراحة .

ومن الواضح أن منزل الرسول فقط ، هو الذي أشارت إليه الآية الكريمة وقد فهم من هذا عدم الرغبة فى اتخاذ البيوت مكاناً للدرس، غير أن ذلك لم يرق إلى درجة المنع ، فلظروف خاصة أصبحت بيوت متعددة ملتقى للطلاب والمدرسين ومركزا علميا مهماً علي الرغم من انتشار المساجد .(2)

---

(1) سورة الأحزاب : آية : 53 .

(2) د. أحمد شلبى ، موسوعة الحضارة الإسلامية ، التربية والتعليم فى الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 71 ، 72 .

ومن هنا كان اتخاذ المساجد مكاناً للدرس ، **فهو أول المعاهد** العلمية عند المسلمين ، وما كان فيه من حلقات ومجالس أدبية ، وكان مجلسهﷺ أقدم المجالس فكان يجلس إلى أصحابه يفقههم فى الدين ، ويقرئهم القرآن الكريم ويعظهم ويهذب أخلاقهم .

وكان بعض الصحابة يخلف رسول الله فى مجلسه يعيد عليهم ما قاله ومن كان يخلفه عبد الله بن رواحه فيقول لأصحابه : تعالوا نؤمن ساعة فيجلسون إليه فيذكرهم العلم بالله تعالى فريما خرج عليهم عليه السلام ، وهم مجتمعون عنده فيسكتون ، فيجلس إليهم ﷺ ويأمرهم أن يأخذوا فيما كانوا ويقول (بهذا أمرت وإلى هذا دعوت).[1]

واستخدم المسجد منذ إنشائه فى عصور الإسلام الزاهرة مجلساً للشورى ومحكمة للقضاء وداراً للإفتاء ، ومدرسة لحلقات العلم ، وثكنة للجيش تخرج منه السرايا ، وتجهز الجيوش للجهاد فى سبيل إعلاء كلمة الله ، وفيه كانت تستقبل الوفود القادمة إلى المدينة للدخول فى الإسلام .

فقد كان المسلمون إذا فتحوا بلد أشأوا فيه مسجد جامعا ، دلاله على أن هذا البلد أصبح جزء من الدولة الإسلامية وكان إنشاء المسجد إعلان لسيادة دين الله ، ولم يكن معناه قط سيادة الغالبين على المغلوبين، وكان المسجد هو البرلمان فإن المسلمين ما حزبهم أمر ولا عرض لهم عارض إلا نودي الصلاة جامعة، حيث يجتمع المسلمون للتشاور فى درء الأخطار وحل المعضلات والمشكلات .[2]

---

(1) البخاري ، صحيح البخاري ، مرجع سابق ،جـ1 ،صـ11 .

(2) د. مجاهد توفيق الجندي ، تاريخ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 54 ، 55 .

أيضاً : د. على حسن الخربوطلى ، الحضارة العربية الإسلامية (القاهرة : مكتبة الخانجى ، 1975) صـ 243 .

وهكذا فالمسجد هو البرلمان والمنتدى والمدرسة ، ففيه وضعت أساس الثقافة الإسلامية التي أثرت حياة المسلمين علماً وفقها وحديثاً وتشريعاً وملئت الأرض نوراً وإشعاعا .

واتسمت الدراسة بالمساجد بالحرية المطلقة بالنسبة للمدرسين والطلبة سواء كان ذلك فى اختيار مواد الدراسة ومناهجها وأسلوبها وأوقاتها وغير ذلك فلا يشترط فى دخول الطالب للمسجد سنا معينه ، بل يدخله الصغير والكبير والغنى والفقير وهو مفتح الأبواب لكل داخل، لا فرق بين جنس ولون فهذا أبو بكر القرشي وأبو ذر الغفارى ، وأبو موسى الأشعرى اليمني ، وبلال الحبشي ، وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وغيرهم . كل أولئك يتلاقون فى رحاب المسجد ينهلون من مناهله كل حسب طاقته ومبلغ قدرته . (1) وقد كان ﷺ يملى على صحابته من كتاب الوحى فى حلقته بالمسجد من أمثال زيد بن ثابت ومعاوية بن أبى سفيان كل ما يوحى إليه ، من كتاب الله قال أنس بن مالك رضى الله عنه : كان الصحابة رضوان الله عليهم إذا صلوا الغداة قعدوا حلقا يقرأون ويتعلمون الفرائض والسنن . (2)

جـ- الحلقة :

عرفت مرحلة التعليم العالي في الإسلام نظام (الحلقة) التي يتحلق فيها الطلاب حول شيخهم.واستمر هذا الشكل من التدريس حتى بعد إنشاء المدارس بل ولا يزال معمولاً به حتى الآن فى بعض أقطار العالم الإسلامي . والحلقة صفوف دراسية دائمة ذات عدد محدد من

---

(1) د. مجاهد توفيق الجندي ، تاريخ التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 57 .

(2) ابو يعلي ،المسند ،تحقيق حسين سليم أسد ، جـ7 (دمشق: دار المأمون للتراث ،1404) صـ129

الطلاب وكان يدرس فيها مختلف العلوم كالنحو مثلاً ، وكانت حلقة الرسول وأصحابه - كما سبق الحديث - هي أقدم الحلقات ، وأشهرها فى التاريخ الإسلامي.[1] أما الشكل الثاني الذي اتخذه التعليم العالي فهو المجلس ، وأصله المجلس الذي كان يتخذه النبي صلى الله عليه وسلم، وسار كثير من العلماء المسلمين على منواله . وتتنوع هذه المجالس ضمنها مجلس للدرس ، كما هو الحال في مجالس الحديث ومجالس النحو ، وهى تشبه قاعة التدريس التي تلقى فيها دروس هاتين المادتين ، وهناك نوع آخر كمجلس المحاضرة والمناظرة ومجالس الشعراء التي لا تؤلف صفوفاً للتدريس بالمعنى التعليمي ، ولكنها ذات علاقة غير مباشرة بالتعليم .[2]

سادسا : النساء والتربية والتعليم فى الإسلام :

لم يختص النبي ﷺ الرجال بالتربية والتعليم وحدهم ، بل كان حريص كل الحرص على أن يكون حظ المرأة من ذلك موفوراً ، فقد قرر لها ﷺ مكانها في الأسرة ، وحقها فى الحياة ، ويلقى على أبيها مالها من حق ، ويعده على ذلك بأفضل المثوبة وفى ذلك يقول عليه الصلاة و السلام : " ومن ابتلى من هذه البنات بشيء ، فأحسن إليهن كن له سترا من النار .[3]

وهذا الإحسان الذي يشير إليه الحديث الشريف ، هو إحسان التربية والأدب والنشأة ، ولا يكون ذلك إلا مع العلم الذي يكفل ثقافة العقل وتهذيب النفس ، ويؤكد هذا ما جاء فى حديث آخر عنه ﷺ

---

(1) د.سامي الصقار ، تاريخ التعليم عند المسلمين ، مرجع سابق ، صـ 54 .

(2) د. سامي الصقار ، نفس المرجع ، صـ 55 .

(3) البخاري ، صحيح البخاري ، مرجع سابق ، مجلد 2 ، صـ415.

" من كان له ثلاث بنات، أو ثلاث أخوات أو بنتان أو أختان فأحسن صحبتهن، واتقى الله فيهن، وفى رواية فأدبهن وأحسن إليهن وزوجهن فله الجنة "[1]

وقد ذهب رسول الله ﷺ فى تقرير حق البنت فى الأدب والتربية إلى حد مساواتها بالولد ، لا تقل عنه درجة ووعد أباها على ذلك بجميل الأجر فقال عليه السلام : من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده - الذكور - عليها أدخله الله الجنة ".[2]

كما أقر لها ﷺ حقها فى التعليم فقال "طلب العلم فريضة على كل مسلمة ومسلمة . وكان يحث الرجال على أن يعلموا أهلهم وذويهم عن أبى برده : قال : قال رسول الله " ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد والعبد المملوك إذا أدى حق الله تعالى وحق مولاه ، ورجل كانت عنده أمة فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ، ثم اعتقها فتزوجها فله أجران ".[3]

ولكن أين وماذا تتعلم البنت ؟ لقد كان تعليم البنات فى المكاتب محاطاً بالكثير من القيود ، فقد نهى عن تعليمهن الكتابة " ولا يعلم الخط لا امرأة ولا جارية " لان ذلك مما يزيد المرأة شرا ، وقيل أن المرأة التي تتعلم الخط مثل الحية تسقى سما معنى ذلك أنه كان يسمح بتعليم الحديث والقرآن للبنت ، دون تعلم الخط والكتابة ومع

---

(1) البخاري ، صحيح البخاري بشرح الكرماني ،كتاب الزكاة ، باب اتقوا النار ولو بشق تمرة، جـ5 ،صـ 2234 .

(2) البهي الخولى ، الإسلام والمرأة المعاصرة (القاهرة مكتبة دار التراث ، 1984) ، صـ 210 .

(3) د. حسن إبراهيم حسن تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، مرجع سابق ، صـ403.

ذلك لم يمنع من وجود نساء كثيرات في العصر الإسلامي مشهورات في الحديث والأدب والفقه مع جودة الخط.[1]

ولما كان الهدف من تعليم البنت هو تهذيب نفسها، وخلقها ووجدانها بالعقائد الصحيحة والتعاليم الدينية الراشدة، والمعارف التي تنير ذهنها وتوثق رابطتها بمن حولها من شئون الحياة والولد مثلها فى ذلك. لذلك فقد ألقى الإسلام على كل من الرجل والمرأة أمانة الدين، وجعل كلاً منهما مسئولاً مسئولية خاصة عن تصحيح عقيدته وعبادته وخلقه وعمله. فما لم يتعلم كل منهما أحكام العبادات وروابط الصلة بالله، ومناهج التهذيب، وأصول العقائد، ومبادئ السلوك، كل ذلك من باب العلم الذي يتضح به دقائق الكون ويبرأ به المرء من شقوة الجهل وظلمته، وقع في إثم التقصير وعرض نفسه لمهانة التخلف فى الدنيا والآخرة.[2]

ولهذا اهتمت المسلمات اهتماماً كبيرا بالدراسات الدينية، ليعرفن تعاليم الدين الجديد وينعمن برواية أحاديث الرسول، فقد قالت النساء للرجال: غلبنا عليك الرجال فأجعل لنا يوما من نفسك، فعين لهن يوماً للقائهن وتعليمهن. وقد نتج عن هذا أن حظي الجيل الإسلامي الأول وبخاصة نساء الأنصار.[3] بمجموعة من السيدات كان لهن كبير الأثر فى هذه الدراسات، فقد روى عن السيدة عائشة رضى الله عنها أنها قالت: نعم النساء نساء الأنصار، لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن

---

(1) مجاهد توفيق الجندي، تاريخ التربية الإسلامية، مرجع سابق، صـ 40، 41.

(2) البهي الخولى، الإسلام والمرأة المعاصرة، مرجع سابق، صـ 212.

(3) د. أحمد شلبى، موسوعة الحضارة الإسلامية، التربية والتعليم فى الفكر الإسلامي، مرجع سابق، صـ 30.

ﻓﻲ الدين ، وقد كانت عائشة نفسها واسطة العقد بين نساء هذا الجيل فقد ورد فى الأثر : خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء . ومما يذكر لها أنها روت عن الرسول ألف حديث رواية مباشرة ، وهذا ما لم يتوافر لسواها .(1)

وعندما قرر ﷺ للمرأة من المسئولية ﻓﻲ بيتها . ﻓﻲ حديثه " المرأة راعية فى بيت زوجها وهى مسئولة عن رعيتها " وهى مهمة متعددة الجوانب منها الاقتصادي ومنها الصحي ومنها الاجتماعي ومنها التربوي والإداري فكيف تسوس مثلا دخل زوجها وماله ، فالجانب الاقتصادي يقتضي اعتبارات وثقافات لا بد من تيسيرها وتوفيرها للمرأة لتسلم لها مسئوليتها عن هذا الجانب . والجانب الصحي والاجتماعي والتربوي خاص بالطفل ، فهي مسئوله عنه فى رضاعه وطعامه وشرابه ولباسه ونومه ووضعه ، بل كذلك سياسة عقلة وخلقة ، فالطفل جهاز حي والأم هي التي توحي إليه بأفضل العقائد والقيم والسلوك ، إن ذلك وحده يقتضي منها دراسات جادة متعددة الجوانب فى الدين والفلسفة وعلم النفس .

لكل هذا لم يقرر لها ﷺ هذه المسئولية إلا وهو يقدر ما تقتضيه من ألوان الثقافة والعلم ، ويفترض مسئولية المجتمع عن تيسير ذلك، أما حقها فيه فمفروغ منه لا يحتاج إلى تقرير .(2)

---

(1) البخاري ، صحيح البخاري بشرح الكرماني ، جـ1.،باب الحياء ﻓﻲ العلم ، مرجع سابق ، صـ60.

(2) البهي الخولى ، الإسلام والمرأة المعاصرة ، مرجع سابق ، صـ 213 ، 214 .

هذا عن التربية والتعليم في الإسلام تربية شاملة لكل النواحي الدينية والثقافية والخلقية فلا هي تركز علي الجانب الرياضي كما هو الحال في إسبرطة وتهمل باقي الجوانب ، ولا هي كالتربية الأثينية التي تصب جل اهتمامها علي التربية الثقافية وتهمل باقي الجوانب ، وكذلك الشأن في التعليم فلا هو قاصر علي الذكر دون الأنثى كما هو الحال في أثينا ، ولا هو موجه إلى التعليم العسكري الصرف كم هو الحال في إسبرطة . ان التعليم في الإسلام يضعه الله حيث يشاء لا يقتصر الأمر علي الذكر دون الأنثى ولا علي النبيل دون الوضيع .

الفصل الثالث

الطبقات في الفكر الإغريقي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : الطبقات فى أثينا.

ثانيا : الطبقات فى إسبرطة.

ثالثا : الرق عند يوربيدس.

رابعا : الطبقات عند أفلاطون.

خامسا : الطبقات عند أرسطو.

تمهيـــد:

مرت بلاد اليونان - كما سبق أن ذكرنا- فى القرنين العاشر والتاسع ق . م بفترة من التخلخل والتخلف الذي جاء نتيجة الغزو الدوري ، وقد جعل هؤلاء الغزاة من أنفسهم طبقة حاكمة بعد أن حولوا السكان الأصليين فى هذه المناطق إلى طبقة من الأقارء أو عبيد الأرض بشكل أو بآخر . وكان صاحب أكبر مساحة من الأرض يرأس التجمع القبلي الذي يوجد فيه ، ويتخذ لقب الملك ويضم في يديه كل السلطات من الناحية الرسمية .(1)

وتصور الأشعار الهومريه المجتمع في هذه المرحلة - بصورة أرستقراطية إذ لا نسمع سوى اليسير عن عامة الشعب . كما تصور الحالة السيئة التى عانتها البلاد من جراء المشاكل الاقتصادية بسبب ازدياد عدد السكان بدرجة لا تتماشى مع موارد البلاد المحدودة . والأرض الزراعية لم تعد تكفى الأعداد الفقيرة من الناس ومما زاد الأمر سوءا أن الإغريق كانوا يتبعون نظاماً فريداً فى التوريث ، وهو توريث الولد الأكبر وترك الأبناء الآخرين بدون ميراث وذلك حفاظاً على مساحة الأرض المملوكة ، مما أدى إلى ازدياد عدد السكان الذين لا يملكون، إلى جانب عجز الأراضي عن إنتاج الغذاء الكافي للسكان. كما أدى ازدياد عدد العبيد نتيجة للحروب المتتالية إلى تضييق الخناق على العمال الإغريق وأصبحوا عاطلين . ومن ثم دفعهم هذا إلى الاستدانة من الأغنياء بالربا الفاحش ، ثم نجدهم يعجزون عن تسديد ديونهم ، وبالتالي يفقدون حريتهم ويصبحون عبيداً لدائنيهم ووفقاً

---

(1) د. لطفي عبد الوهاب يحيي ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 106 .

للعرف المتبع ، ويحق للدائن أن يتصرف فى المدين كما يشاء سواء بالبيع كرقيق أو بالقتل .[1]

ولكن فى هذا القرن أيضاً ، بدأ الإغريق ينظمون أنفسهم على امتداد بلادهم فى نظام سياسي هو نظام دولة المدينة ، الذي أصبح هو الطابع السياسي السائد لهم .

أولا : الطبقات فى أثينا واسبرطه :

أ- الطبقات فى أثينا :

كان لموقع أثينا الجغرافي أثر كبير فى نظام الطبقات ، فقد نجحت أثينا فى فرض زعامتها على إقليم اتيكا - الذى كان يشبه المثلث قاعدته الكبرى فى الشمال والشمال الغربي حيث يفصله جبل كيتاريون عن إقليم بوءتيا . وقد كان هذا الإقليم يجاور أثينا من الشمال ، وكان هناك عدد من الممرات الجبلية الضيقة التى تخترق الجبال والتي قسمت الإقليم إلى أربعة سهول محصورة بين الجبال . وبفعل الظروف الاقتصادية لكل منطقة فقد نشأ ثلاثة أحزاب سياسية واقتصادية أثرت تأثيراً كبيراً على مجرى الصراع الاجتماعي فى الدويلة الأثينية وهى حزب السهل ، ويتكون من أصحاب الضياع الشاسعة وكبار ملاك الأراضي ، وهم الذين احتكروا الحكم والسلطة ، وكانوا نواة التجمع الأرستقراطي فى الدولة والحزب الثاني هو حزب الشاطئ أو الساحل ويقوم على أكتاف التجار واصحاب السفن وذوى المصالح والنفوذ الاقتصادي .[2]

---

(1) د. سيد أحمد على الناصرى ، الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 92 الي 94 .

(2) د. سيد أحمد الناصرى ، الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 185 - 187 .

ولم يكن هؤلاء نبلاء بحق المولد مثل حزب السهل ، ولكن كانوا طبقات مكافحة عصامية ، ولهذا اتخذت موقفاً وسطا بين الأرستقراطيين وبين أصحاب الحزب الثالث وهو حزب الجبل والذي كان يتكون من سكان المناطق الداخلية الفقيرة ، ولا يقومون بعمل سوى الرعي ، ولما كانوا لا يملكون شيئاً يخافون عليه ، فكانوا أقرب إلى الثورة والتمرد على الأوضاع ، وعلى النقيض من أصحاب حزب السهل ، الذي كان يمثل وجهة نظر الأرستقراطية المحافظة .

وإذا قارن الإنسان الدولة الحديثة بدولة المدينة الإغريقية هالة صغر إقليم هذه الأخيرة وقلة سكانها ، فرقعة أتيكا مثلا ثلثا مساحة جزيرة رود الأمريكية كما أن سكان أثينا يماثلون عدداً سكان مدينة حديثة كمدينة دنفر (Denver) ويمكن القول بأن العدد قد بلغ فى المتوسط حوالي ثلاثمائة ألف نسمة ، وهذه الرقعة الصغيرة من الأراضي الخاضعة لسلطان مدينة واحدة هى نموذج لنظام دولة المدينة .[1]

وتبعا لهذا ينقسم سكان أثينا إلى ثلاث طبقات رئيسية ، تختلف كل منها عن الأخرى سياسياً وقانونياً واجتماعياً. وهذه الطبقات هى :

1 – **طبقة الأرقاء** : وتمثل هذه الطبقة قاعدة الهرم الاجتماعي لمدينة أثينا ونسبة أفرادها إلى المجموع العام للسكان هى الثلث ، ومع أن نظام الرق كان معترفا به كدعامة اقتصادية تعارف عليها سكان الجزر اليونانية القدامى عموماً ، إلا أن الأرقاء كانوا محرومين من

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 2 .

مظاهر المشاركة فى الحياة السياسية وكانت النظرة الاجتماعية إليهم تتلخص فى أنهم يشكلون أدنى درجات السلم الاجتماعي .(1)

2 – **طبقة الأجانب** : كانت المدن اليونانية بصفة عامة ، والمدن الكبرى الساحلية بصفة خاصة ، تزخر بالأجانب الذين يقيمون بها لمزاولة حرفة التجارة ، أو بعض الحرف اليدوية الفنية .(2)

وتضم هذه الطبقة جميع الأثينيين الذين لم يولدوا (لا هم ولا آباؤهم) فى أثينا ولم يتعلموا طبقا لمناهجها التربوية والتعليمية، وحتى أولئك الذين يثبت نسبهم إلى من وصفوا سابقاً بصفة الأجنبي ، فإنهم يظلون أسرى ذلك المفهوم الطبقي ، ولا يتمتعون قانوناً بصفة المواطن الأثيني على الإطلاق، وأن منح أعضاء هذه الطبقة حرية مزاولة التجارة، إلا أنهم من الناحية الأخرى كانوا محرومين - كالرقيق - من حق المشاركة فى الحياة السياسية للمدينة بالرغم عن كونهم أحراراً ، وعدم تضمن هذا الحرمان لأى مساس لمكانتهم الاجتماعية ، وان عدد أفراد هذه الطبقة كان كبيراً فى أثينا بسبب ما كان لهذه المدينة من نشاط تجارى واسع .(3)

3 – **طبقة المواطنين الأحرار** : وهى الطبقة الوحيدة التي تمتعت بحق الإسهام فى الحياة السياسية للمدينة . وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولى الوظائف العامة والمشاركة فى شرف الانضمام إلى الجيش وقياداته .

---

(1) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 24 .

(2) د. بطرس غالى ، د. محمود خيري عيسي ، المدخل إلى فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، صـ 30

(3) د. غانم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 25 .

إن مزاولة الأعمال العامة والمشاركة فى تحمل أعباء الدولة ، كان شرفاً للمواطن الأثيني الذى لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية، بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعه .(1)

وصفة المواطن هذه امتياز يخلع على صاحبه (عضوية المدينة) ويؤهله لحد أدنى من المشاركة فى النشاط السياسي ، وفى الشئون العامة . وهذا القدر من المساهمة لم يجاوز أحياناً مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة ، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعاً لمدى الديمقراطية السائدة ، ومن ثم ففكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجة ، وأقل فى صيغتها القانونية منها فى العصر الحديث .(2)

وطالما تحدثنا عن المواطنة فلا بد أن نذكر رأي بركليز - فقد كانت السلطة السياسية فى عصر بركليز موزعة من الناحية الشكلية توزيعاً متكافئاً ، فكان كل مواطن يستمتع ، ويصر على أن يستمتع بكل ما يستمتع به غيره من حقوق أمام القانون فى الجمعية الوطنية ، ولم يكن المواطن فى نظر الأثيني هو الذى يقترع فحسب ، بل كان هو الذى يشغل بالقرعة إذا جاء دوره على مر الأيام منصب الحاكم أو القاضي ، ويجب أن يكون حراً مستعداً لخدمة الدولة حين تناديه وقادراً على خدمتها . ولا يخفى أنه ليس فى مقدور إنسان خاضع لغيره أو مضطر إلى الكدح ليحصل على قوته ، أن يجد من الوقت أو من المقدرة ، ما يمكنه من أداء هذه الخدمات ، ومن أجل هذا كان يبدو لمعظم الأثينيين أن الذي يعمل بيديه غير صالح لأن يكون مواطنا

---

(1) د. علي احمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ13 .

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 4 .

أثينيا ، وإن كانت هذه تناقض فتعترف بهذا الحق للفلاح الذي يزرع أرضه . وكان أرقاء أتكا جمعيهم البالغ عددهم 115.000 وجمع النساء وجميع العمال وجميع المستوطنين الغرباء البالغ عددهم 28.000، وعدد كبير من طبقة التجار ، كان هؤلاء كلهم تبعاً لهذا محرومين من الحقوق السياسية .(1)

وهذا نفسه هو ما ذهب إليه أرسطو - وفى ذهنه صورة نظام أثينا - إلى أن الصلاحية لتولى وظائف المحلفين هى أحسن معيار لصفة المواطن . ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيراً تبعاً لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة . هذا ويجب أن نذكر أن صفه المواطن بالنسبة إلى الإغريق تحمل فى طياتها قدراً كبيراً أو صغيراً من المساهمة فى الشئون العامة ، ومن ثم ففكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجه ، وأقل فى صيغتها القانونية منها فى العصر الحديث .(2)

والمواطن عند أرسطو هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار والمشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية ، فهو جندي فى شبابه وحاكم فى كهولته ، وهو متمرغ طوال حياته لخدمة الدولة ، فلا يزاول عملاً يدوياً لأن ذلك لا يليق بالرجل الحر ، فهو يشوه هيئة الجسم ويعود على صاحبه بأجر أو منفعة فينحط من قدر النفس (كما هو الحال عند السفسطائيين) .

---

(1) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 21، 22 .

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 4 .

جملة القول : إن المواطنين طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته (الأخلاق) وهم عماد الدولة التي عليها أن تعتني بهم خاصة فلا تترك أمرهم للوالدين ، بل تتعهد هم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلة وكأن أرسطو يعود إلى فكرة (الحراس) عند أفلاطون بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ والفيلسوفان متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ، ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام والرأس فى كل شئ .(1)

أما اليوم فنحن ننظر إلى المواطن كشخص يضمن له القانون حقوقاً معينه ومثل هذا النظر أدى إلى القبول عند الرومان منه لدى الإغريق بل أن الإصلاح اللاتيني (ius) يوحى إلى الذهن أن للمواطن حقاً خاصاً . أما الإغريق فلم يكن يرى مثل هذا المعنى الخاص فى صفته كمواطن ، بل رأى فى تلك الصفة معنى المشاركة ، مثل تلك التى تتضمنها عضوية الإنسان لأسرته ، وقد كان هذا الفهم عميق الأثر فى فلسفة الإغريق السياسية فلم تكن المشكلة فى نظرهم كيف ييسر للفرد الحصول على حق له ، بل كيف يضمن له المكان لصالح له ، وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية فى نظر المفكرين الإغريق هى وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد ، فى المكان اللائق بها فى الجماعة بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعي الهامة .(2)

ولذلك فاليونان بصفة عامة والأثينيين خاصة، لم يعرفوا المساواة المطلقة بين الأفراد، ولم يقصدوا إليها، وإنما قصدوا بالمساواة: أن يكون المواطنون سواء أمام القانون ، ومن لم يتمتع بصفة المواطنة لم

---

(1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ 207 ، 208 .

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 4، 5 .

يثبت له الحق فى المساواة فهي إذن ديمقراطية مغلقة حيث فئة قليلة فقط هي التي تمارس الحكم ، دون أن تكون هناك مساواة فعلية حتى بين الأفراد الأحرار .[1]

ولم يعترف الأثينيون للأجانب بصفة المواطنة أو للرقيق ولم يعترفوا بها أيضاً لكل الأحرار ، ولكن فقط لمن توافرت فيه منهم شروط معينة وهى :

- الميلاد لأبوين أثينين تثبت لهما صفة المواطنة .
- البلوغ وقد تحدد ببلوغ سن الثامنة عشرة .
- الذكورة .
- أداء فترة الجندية (ومدتها عامان) .
- القيد بسجل المدينة (الديموس) .[2]

وقد عاش المواطنون فى رفاهية من العمل اليدوي المنتج حيث تولته عنهم طبقة العبيد ، وذلك حتى يتفرغ المواطنون لشئون الحكم ، ولا نعنى بهذا أنهم عاشوا حياة مترفة وذلك نظراً للظروف الاقتصادية ، وضيق الحياة الاقتصادية ولكن القصد أنهم لم ينشغلوا بالمهام الإنتاجية.[3]

---

(1) د. محمد على الصافورى ، النظم القانونية القديمة ، مرجع سابق ، صـ 234 .

(2) د . محمد علي الصافوري ، نفس المرجع ، صـ 235 ، 236 .

(3) د. فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 99 .

وبمرور الوقت اتضحت ظاهرة واقعية تطبيقية فى التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها حيث تفرعت إلى فئتين : فئة الأشراف ذوى الأصول النبيلة وفئة العامة . وقد حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسية ، حتى كان القرن السابع ق . م المسيح عندما نادى العامة بضرورة زوال هذه الفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، ورؤى الاستعاضة عنها بمعيار الثروة- أى أن أرستقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته ، لاعلى نباله أصل وعراقة فرع أسرته[1] وطالما تحدثنا عن قضية المواطنة ، فهذا يؤدي للحديث عن قضية الرق فى أثينا. سبق أن ـ ذكرنا ـ ان سكان أثينا ثلاث طبقات هم: طبقة المواطنين الأحرار وطبقة الأجانب ، وطبقة الأرقاء العبيد ، فمن أين أتى العبيد ؟

كانت مصادر الرق فى بلاد الإغريق متعددة ، وتشترك فى أغلبها مع الحضارات الأخرى ، ومن أهم تلك المصادر :[2]

1- **أسرى الحروب** : كان أسرى الحروب يعتبرون عبيداً عموميون للمدينة التى تستخدمهم فى مناجمها أو محاجرها أو فى سفنها التجارية ، أو تتخلص منهم بالبيع للأشخاص العاديين .

2 - **الميلاد** : فمن يولد من أبوين رقيقين يصبح هو الأخر رقيقاً ، وكذلك من يولد من جارية حتى ولو كان أبوه حراً ، فالشخص يتبع حاله أمه مثل باقي الشرائع القديمة

---

(1) د.علي احمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ13 .

(2) د.احمد إبراهيم حسن ، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، مرجع سابق ، صـ82 .

3 - الرق بسبب الدين : كان المدين المعسر الذي يعجز عن سداد دينه يتحول إلى رقيق للدائن ، وظل الرق سارياً عند الإغريق إلى أن أتى صولون ووضع قانونه الشهير عام 594 ق . م .

4 – العقوبة : كانت العقوبة مصدراً من مصادر الرق عند الإغريق ، فالعتيق الذي يجحد فضل سيده الذي اعتقه ، يعود مرة أخرى فيصبح رقيقاً لهذا السيد كعقوبة على جحوده ، كما هو الحال فى القانون الروماني ، والدائن الذي يقوم بدفع فدية لأسير يستطيع أن يستولي على هذا الأسير ويصبح عبداً له ، إذا لم يستطيع هذا الأخير أن يقم بسداد تلك الفدية .

5 - بيع الأولاد : كان رب الأسرة يتمتع على أبنائه بسلطة واسعة تصل إلى حد الموت والحياة ، ولذلك كان من حقه بيع أبنائه كرقيق ، إلا أن صولون قد خفف من غلواء السلطة الأبوية فحرم قتل الأبناء أو بيعهم كرقيق .(1)

وكان الرقيق فى بلاد اليونان مجرد شئ مثل غيره من الأشياء المملوكة للسيد وله أن يتصرف فيه بكافة أنواع التصرفات المادية أو القانونية ، فله أن يتخلص منه بقتلة وله أن يبيعه أو يرهنه ، وان يؤجر خدماته للغير إذا لم يكن فى حاجه إليه .

فالرقيق لم يكن يتمتع بأي مظهر من مظاهر الشخصية القانونية ، فلم تكن له ذمة مالية ، فهو غير قادر على اكتساب الحقوق ، وتحمل الالتزامات وكل ما يكسبه من أموال تذهب مباشرة إلى سيده ، كما انه ليس له الحق فى الالتجاء إلى القضاء ، سواء كان مدعى عليه ، ولم تقبل شهادتهم إلا إذا انتزعت منهم بالتعذيب .(2)

---

(1) د. احمد إبراهيم حسن ، نفس المرجع ، صـ 82 : 84 .

(2) و ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 33 .

وكان السيد يمارس على عبده جميع سلطات المالك . وكان له ملاحقته والمطالبة باسترداده أيا كان مكانه ، حتى ولو كان خارج المدينة ، ولقد عقدت العديد من الاتفاقات بين المدن الإغريقية لإعادة الرقيق الهاربين لأسيادهم ، كما كان للسيد أن يقيد عبده بسلاسل خشية هربه ، وأن يوصمه بعلامة تدل على سيده .(1)

وكان العتق في بلاد اليونان يتم إما بقوة القانون أو بإرادة السيد ، فكان يتم العتق بقوة القانون فى حالة الأسير إذا هرب ، فإنه يسترد حريته بمجرد عودته إلى وطنه ، لأن وضعه كعبد كان مؤقتاً ومرتبطاً بالأسر ، فإذا انتهى الأسر وعاد إلى وطنه زال سبب الرق . كما كان يتحرر بقوة القانون بناء على قرار يصدر من جمعية الشعب بناء على خدمات أداها للمدينة كنوع من العرفان بالجميل تجاه هذا العبد .

أما العتق بإرادة السيد فكان يتم سواء بمقابل أو بدون مقابل ، فكان العبد يستطيع أن يشترى حريته عن طريق بعض المبالغ التى ادخرها العبد ، أو عن طريق تعهد الغير للسيد بقيام العبد يدفع ثمن حريته على أقساط يتم الاتفاق عليها .(2)

أما العتق بدون مقابل فكان يتم بإجراء في غاية البساطة ، إذ كان يكفى أن يقر السيد بمنح العبد حريته ، سواء تم ذلك بإقرار شفوي أو كتابي بدون مقابل كمكافأة على خدمات أداها العبد لسيده .

---

(1) د. احمد إبراهيم حسن ، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، مرجع سابق ، صـ 84 .

(2) د. احمد إبراهيم حسن ، نفس المرجع ، صـ 85 .

أيضاً : وول ديورانت ، قصه الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 65،64 .

ومن الجدير بالذكر أن العبد العتيق الذي يكتسب صفة الحرية، لم يكن يكتسب صفة المواطن ، بل كان يعد فى حكم الأجنبي، ويخضع لنفس الواجبات ويؤدى ضريبة الرأس ، ويدين لسيده بواجب الاحترام ، ويلتزم تجاهه ببعض الواجبات التى حددها القانون ، والتي يعد الإخلال بها عقوبة عودته إلى الرق مرة ثانية .

مجمل القول لقد كان نظرة اليونانيون للرق ، تختلف عن وجهة نظرنا الحديثة فالرق عندهم كان شيئاً طبيعياً نشأوا على وجوده وأصبح جزء من نظام حياتهم ، فصله السيد بعبده لم تكن تختلف عن صلة الزوج بالزوجة أو الأب بالابنة .

ولم يعتبر اليونانيون امتلاك عبد واستغلاله جرما أخلاقياً ، إلا أن التصاق اليوناني صاحب العمل بعبيده - وهم أدواته فى العمل - والذي يختلف عن صاحب العمل الحديث المنفصل عن أدواته الإنتاجية - وهم عماله - جعل مشاعر هذا اليوناني ترق بالتدريج للعبد ، فرأى اليونانيين أن العبودية هى سوء حظ للعبيد، لكنهم لم يتعدوا هذه المرحلة فكان أقصى ما فعلوه هو المعاملة الطيبة للعبيد كما فى أثينا.[1]

كما اشتهرت أثينا بحسن معاملة عبيدها ، وكان من المعروف أن العبيد فى أثينا الديمقراطية - أحسن حالاً من الأحرار الفقراء فى الدويلات الاوليجاركيه وكانت ثورات العبيد نادرة فى أتيكا وإن كانت مما يخش وقوعه القائمون بالأمر فيها . ومع هذا فإن ضمائر الاثينين لم تكن ترتاح إلى وجود الرق فى بلدهم ، وإن الفلاسفة الذين

---

(1) د. حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ68 .

يدافعون عن هذا النظام ليظهرون فى وضوح ، لا يكاد يقل عن وضوح من ينددون به .[1]

ولكن مثل هذه المعاملة الحسنة من الأثينيين لعبيدهم لم تكن منزهة عن الغرض فلا يمكن القول أن السبب فى ذلك هو المشاعر الإنسانية المجردة . فماذا تجدي هذه المشاعر حين يعامل المواطن عبده الكسول الذى لا نفع فيه ؟ وعلى الأرجح فقد كان السبب اقتصادياً بحتاً ، فقد كانت أثينا بحاجة مستمرة للمال وكان العبيد هم منتجوا الثروة - الذين لن ينتجوا إلا إذا عوملوا معاملة حسنة و بالتالي وجبت معاملتهم بالطريقة التى تحقق أقصى فائدة اقتصادية منهم .[2]

ويضيف د حسين الشيخ مؤكداً حقيقة لا ينبغي إغفالها ، وهى أنه يجب أن لا نشتط فى إطلاق الأحكام الاقتصادية ، فعلى سبيل المثال كان الدخل السنوي لأثينا من مناجمها التى أدارها العبيد ، وكانوا عماد الإنتاج بها لا يزيد عن خمسين تالنت (ثلاثمائة ألف دراخمة) بينما كان دخلها السنوي من حلفائها حوالي الستمائة تالنت وثلاثة ملايين وستمائة ألف دراخمة أى أثني عشر ضعفاً مما يوضح أن الحياة الاقتصادية والسياسية لأثينا كانت تقوم على أنها دولة إمبراطورية أكثر من كونها دولة تمتلك أعداد كبيرة من العبيد .[3]

ولعل نظرة سريعة لأعداد العبيد فى أثينا على سبيل المثال (80.000) عبد توضح أن جزءاً كبيراً منهم كان يعمل فى خدمة الدولة ، بالإضافة إلى عشرين ألفا ممن كانوا يعملون فى مناجم الفضة

---

(1) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ67 .

(2) د . حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 86 .

(3) د . حسين الشيخ ، نفس المرجع ، صـ87 .

فى (لاوريون) وبالتالى يصبح العدد الباقي والذي عمل فى خدمة أثرياء الأثينين غالباً يقل عن نصف العدد الإجمالي (80.000) ومع ملاحظة عدد المواطنين الأثينين يصبح المواطن الأثيني - عملياً - مالكاً فى المتوسط عبداً واحداً على الأكثر.(1)

ومع مراعاة عدد ليس بالقليل من أثرياء أثينا ، امتلك أعداد هائلة من العبيد مثل نيكياس الذى امتلك ألفا من العبيد ، عملوا فى مناجم (لاوريون) يصبح لدينا عدد كبير من الأثينين لا يمتلك أى عبد.(2)

يتضح من ذلك أن العبيد قد استخدموا فى مهام كثيرة ، فعملوا خدماً فى البيوت وكتبه ووكلاء فى التجارة وفى البنوك وفى الزراعة والصناعة والتعدين وقد كان المواطنون فى الريف يقومون بأعمال الزراعة والصناعة . أما فى أثينا فكان يؤدى بعض المواطنون وبعضه العتقاء ، ويؤدى الكثير منه الغرباء المهاجرون ، ويؤدى معظمه الأرقاء ، ويكاد أصحاب الحوانيت والصناع والتجار ورجال المصارف أن يكونوا كلهم من الطبقات التى ليس لها حق الانتخاب . وكان أهل المدينة ينظرون بعين الاحتقار إلى العمل اليدوي ولا يؤدون منه إلا القليل الذى لا بد لهم من أدائه ، لأن العمل لكسب العيش كان فى اعتقادهم يحط من قدر صاحبه ، بل إن الأعمال المهنية وتعليم الموسيقى والنحت والتصوير كان فى نظر الكثيرين من اليونان (مهنه دنيئة) فها هو ذا (زنوفون) يتحدث فى زهو بوصفه واحداً من طبقة الفرسان فيقول : إن الجماعات المتمدينة ترى أن ما يسمونه بالفنون الآلية الحقيرة تزرى

(1) **Loews Dickinson :** the Greek view of Ann Arbor paperbacks Michigan, 1958, p.78.

(2) د. حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 88 .

بصاحبها .. والعمل فيها يهلك أجسام القائمين به سواء فيهم العمال ومن يشرفون عليهم ، مما سبب الضعف الجسمي والذي يصاحبه على الدوام ضعف نفساني بالإضافة إلى قتل الوقت الذى لا يتيح لهم الاشتغال بأعمال الدولة .(1)

وقد كانت معظم الأعمال ذات الصلة التاريخية بالطبقة الوسطى ، موكولة إلى الأجانب (الغرباء الأحرار) الذين ولدوا فى بلاد أجنبية واتخذوا أثينه موطنا لهم ، ولكن لا يعدون من مواطنيها - كانوا هم رجال المهن والتجار والمقاولون والصناع والمديرون للأعمال التجارية والصناعية ، وأصحاب الحوانيت وأرباب الحرف والفنانون ، وقد استقر هؤلاء فى أثينا لما وجدوا فيها من الحرية الاقتصادية ، وفرص الحياة والحافز على العمل وهذه أهم فى نظرهم من حق الانتخاب

وكانت شرائع البلد تضايقهم وتحميهم ، فكانت تفرض عليهم من الضرائب ما تفرضه على المواطنين ، وتلزمهم بأن يؤدوا خدمات شخصية للدولة ، وتجندهم للخدمة العسكرية ، وتفرض عليهم الضريبة ، ولكنها كانت تحرم عليهم امتلاك الأراضي والزواج من أسر المواطنين ، ولا تسمح لهم بالانضمام إلى الهيئات الدينية أو الالتجاء بأنفسهم إلى المحاكم .

ولكنها كانت ترحب بهم فى حياتها الاقتصادية وتقدر لهم جدتهم وتنفذ لهم عقودهم وتترك لهم حريتهم الدينية ، وتحمى أموالهم من الثورات العنيفة .(2)

---

(1) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 62 .

(2) وول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، صـ 63، 64 .

ب : الطبقات في إسبرطة :

المجتمع الإسبرطي كالمجتمع الأثيني ينقسم إلى ثلاث طبقات رئيسية :

1- طبقة الإسبرطيين الأحرار (الاسبارتياتس) ولهم كل الحقوق السياسية فى المدينة وكل الامتيازات الاجتماعية ، وقد عرفت هذه الطبقة بأنها أسياد المجتمع الإسبرطي وقد انصرف أفراد هذه الطبقة الممتازة جميعاً إلى التدريب العسكري ، وحرمت عليهم ممارسة أى عمل دون ذلك ، واستتبع هذا ان كفتهم الدولة عناء عول أنفسهم وأسرهم مستخدمة فى ذلك نظاماً إقطاعياً ، يقضى بأن يمنح كل إسبرطي حر مساحة من الأرض ومعها مجموعة من الأرقاء يقومون بفلاحتها ويمدون السيد بما يكفيه هو وأفراد أسرته من الغله والنبيذ.[1] كما يقومون بخدمته دائماً فى أوقات السلم والحرب .

ويعتبر الإقطاع ملكاً خاصاً للإسبرطي ، لكنه فى نفس الوقت ملك عام للدولة أى أن الإسبرطي لا يستطيع أن يتصرف فيه بالبيع ، أو حتى بالتقسيم إنما يؤول إلى أكبر أبنائه من بعده فقط ، وعليه هو أن يستغل إقطاعه أحسن استغلال مستخدماً عبيده ، فإن عجز عن ذلك كان هذا كفيلاً بنزع الإقطاع منه ، ومنحه لإسبرطي أخر يكون أقدر منه على استغلاله ، ومما هو جدير بالذكر أن إسبرطة فى ظل هذا النظام الإقطاعي لم تلبث أن أحست بحاجة ملحة إلى مزيد من الأرضي الزراعية ، ولذلك كانت دائماً تحاول أن تجد مخرجاً لهذه الأزمة بالتوسع على حساب جيرانها ، مثل ما حدث عندما غزت مسينيا إلى الغرب منها واستولت على أراضيها ، وأنزلت أهلها إلى مرتبه الهيلوتس .

---

(1) د. عاصم حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 142 .

2 - طبقة البرى أو يكى (perioekoi)

عرفت هذه الطبقة فى المجتمع الإسبرطي بأنها الطبقة الوسطى الاجتماعية بين طبقة الاسبارتياتس الممتازة ، وطبقة الهيلوتس المستعبدة، ولم يكن من حق هذه الطبقة التمتع بالحقوق السياسية ، إلا أنهم كانوا ملزمون بأداء الخدمة

العسكرية فى الجيش الإسبرطي فى صفوف المشاة ذوى العتاد الثقيل ، ممن كانوا يعرفون فى الجيوش الإغريقية باسم (Hoplites) وكان هذا الإلزام مفروضاً عليهم فى أى وقت تطلبه الدولة واحتكر أفراد هذه الطبقة العمل فى ميادين التجارة والصناعة وأحرزوا ثراء عظيماً ، وقد كانوا يتحدثون بلهجة دورية وفى مناسبات كثيرة تجدهم يطلقون على أنفسهم اسم (اللاكيديمونيين) أى السكان الأصليين.[1]

3- طبقة المستعبدين (الهيلوتس Helots)

وتأتى هذه الطبقة فى نهاية السلم الطبقي للمجتمع الإسبرطي ، ويرجع ذلك وكما سبق أن ذكرنا إلى بداية تاريخ إسبرطة السياسي ، وخضوع السكان الأصليين للغزاة الدوريين الفاتحين[2]، وانحدارهم إلى مرتبه العبيد المسخرين لخدمة الغزاة الجدد وقد كانت العادة فى معظم اتحاد العالم القديم تجرى بأنه، يحق للفاتح أن يبيع سكان الإقليم المقهورين فى أسواق شتى، وبهذا يتخلص منهم، أو فرض ضريبة تعسفية ولكن الإسبرطيين فى (لا كونيا) سلكوا طريقاً أخر وهو استبقاء السكان المقهورين فى جملتهم خاضعين لسيطرتهم بحيث كان

---

(1) د. عاصم حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع السابق ، صـ 144 .

(2) د. حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 63 .

الهيلوتس عبيداً ، بمعنى أنهم فقدوا حريتهم الشخصية فكانوا كرقيق الأرض الذى لا يستطيع أن يغادر أرضه إلا بإذن السيد ، ولا يملك أن يدبر أموره الشخصية إلا بمشيئته . لأنهم كانوا يعتبرونه ملكاً للدولة لا للأفراد مما يبتعد بوصفهم قليلاً عن صفة العبيد بالمعنى الكامل لهذه الكلمة .

وكان عملهم الأساسي هو فلاحة إقطاع الأرض الممنوح للسيد الإسبرطي وتقديم أكثر من نصف المحصول له ، والقيام على خدمته هو وأسرته ، كما فرضت عليهم الخدمة فى الجيش كحمالين أو خدم فى بعض الأحيان، وكانوا يقاتلون فى صفوف المشاة ذوى العتاد الخفيف،وكان أفراد هذه الطبقة أغلبية ساحقة فى الدولة الإسبرطية، وزاد عددهم زيادة كبيرة عقب إخضاع إسبرطة (لمسينيا) فى أواخر القرن الثامن ق . م .

وعلى العكس من أثينا ، فقد كانت معاملة إسبرطة للرقيق قاسية ، كما يصف لنا اكزينوفون نفسه (فى لاكيدايمونيا يقف عبدي خوفاً منك) ، ولذلك فإن خطر الثورة من جانبهم كان قائماً على الدوام ، ولذلك وضعتهم الدولة تحت رقابة صارمة ، وأنشئ من أجل هذا نظام عرف باسم (Krypteia) وهو يشبه إلى حد ما نظام الشرطة السرية وكان باستطاعة أى فرد من اسبارتياتس ان يقيل أى من أفراد الهيلوتس إذا شك فى خطورته دون أن تناله يد القانون كقاتل ، مما أعطى لهذه الطبقة المعدمة الفرصة بعد ذلك للتذمر ، بحيث كان لها دور هام فى تدهور تاريخ إسبرطة السياسي.(1)

---

(1) د. عاصم حسين ،المدخل الي تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ 146 .

أما عن أعداد العبيد فى إسبرطة ، ففي إحصائية - تؤكد ظاهرة اعتماد إسبرطة على العبيد - وردت من القرن السابع ق . م توضح النسبة المتزايدة لهذه الفئة بالمقارنة بالمواطنين الأحرار ، حيث سكن إسبرطة فى ذلك الوقت ثلاثون ألف مواطن حر يقابلهم مائتان وعشرة آلاف من الهيلوت أو العبيد مع مائة وعشرين ألف من البريويكى أو أنصاف المواطنين.(1)

وأيا كان فمن الملاحظ أن السلم الطبقي لإسبرطة ، قد بني على أسس سياسية فى بناء المجتمع ، وليس على أسس اقتصادية لامتلاك الثروات مثل باقي المجتمعات القديمة وقبل الحديث عن الرق عند أفلاطون وار سطو سنعرض للرق عند يوربيديس .

ثانيا : الرق عند يوربيدس Euripides

قبل جمهورية أفلاطون بمدة طويلة، قسم يوربيدس المواطنين إلى طبقات ثلاث هى : طبقة الأثرياء غير النافعين الذين لا ينقطع طمعهم فى المزيد من المال وطبقة الفقراء المعدمين الذين يأكلهم الحقد ، والطبقة المتوسطة أو طبقة الفرسان الأشداء حماة الدولة .

وقد فهم الإغريق أن الدولة الأوليجاركية دولة تحكم بوساطة ذوى الحسب ولمصلحتهم ، وهم الذين يتوارثون الثروة ، وأن الديمقراطية حكومة بوساطة الكثرة ولصالحها وهى كثرة لا تملك نسباً عريقاً ولا ثروة، وكانت الفروق الاقتصادية مفتاح التفرقة السياسية ، كما يتضح من آراء أفلاطون فى الأوليجاركية ومن ثم لم تكن أهمية الأسباب الاقتصادية بالنسبة للشئون السياسية فكرة جديدة ابتدعها

---

(1) د. حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 88.

أفلاطون . بل كان إيمانه بأن شدة التفاوت فى الثروة لا يتمشى مع سلامة الحكم ، إنما يجارى الاعتقاد العام الذى خلقته التجارب ، خلال أجيال عديدة فقد كانت أسباب اضطراب حياة أثينا السياسية راجعه إلى هذا السبب منذ أيام صولون على الأقل .(1)

ثالثا : الطبقات عند أفلاطون :

سبق أن ذكرنا أن العدالة فى الفرد عند أفلاطون تكون بتناسق وانسجام قوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والعاقلة) وإذا كان مفهوم العدالة عنده ينطبق على الدولة والفرد ، وهذا ما أكده في عبارته المعروفة : أن الدولة ما هي إلا الفرد مكتوب بأحرف مكبرة . فالكل الاجتماعي بالمقارنة مع الفرد لوحة كبري مؤلفة من نفس الحروف ومكتوبة بخط أكبر واضخم .(2)

والعدالة عند أفلاطون هي قيام كل فرد بالعمل الذي يناسبه ، وليس العدل شيئاً أخر غير معرفة الإنسان للناحية التي تجعل منه ممتازاً فى حرفة أو عمل معين ، والاتجاه إلى هذا العمل دون سواه من الأعمال التي لا يتقنها ، والتي قد يتجه إليها تحت تأثير الشهوة أو المنفعة الخاصة. وعندما يقوم كل فرد بالعمل المؤهل له يبلغ المجتمع العدالة والهناء .(3)

وهكذا يقتضي مبدأ التخصص أن تتميز الخدمات الجوهرية ، مما يستتبع ظهور ثلاث طبقات : تشمل العمال الذين ينتجون ، والحراس الذين ينقسمون بدورهم انقسام غير حاسم إلى جنود وحكام ، أو إن كان الحاكم فرداً فهو الملك الفيلسوف ، وبما أن أساس تقسيم

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 70 ، 71 .

(2) موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ13،14 .

(3) د. سلمي حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، صـ56 .

الوظائف هو اختلاف الاستعدادات ، فإن الطبقات الثلاث ترتكز على وجود ثلاثة أنواع من الناس : أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم ، أولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم ، وأخيراً : أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم كالفصل النهائي فى رسم الوسائل وتحديد الأهداف .[1]

وكما يتضمن هذا التقسيم تحليل أفلاطون أن كل دولة تحتوى على ثلاث وظائف ضرورية:[2]

1) إشباع الحاجات الطبيعية .

2) حماية الدولة من الحظ الخارجي .

3) حكم الدولة .

وقد ارتبط هذا التقسيم الثلاثي لوظائف الدولة بالتقسيم الطبقي الذى أقترحه أفلاطون للمجتمع دولته المثالية ، وهو تقسيم ثلاثي أيضاً - أركانه الطبقات الآتية :

1] طبقة العمال المنتجين Producing class : وتقوم بمهمة إشباع حاجات الأفراد جميعاً وتضم جميع من يقومون بالنشاط الاقتصادي من زراع وعمال وصناع .

2] طبقة الجنود والمحاربين Military class : وتضطلع بمهمة الدفاع وحماية الدولة ضد الاعتداءات الخارجية .

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ،مرجع سابق ، صـ65 .

(2) أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، صـ5 الي 61 .

3] طبقة الحكام Governmental class : وتقوم بمهمة وضع القواعد المنظمة للجماعة وإدارة شئونها أو قيادة زمامها .[1]

وهكذا لم يكتف أفلاطون بالدعوة إلى ضرورة تخصص كل فرد بعمل معين ، بل طالب بتخصص كل طبقة بقطاع وظيفي معين ، ولا تحاول أن تزاول عمل غيره . فطبقة الحكام يقع عليها عبء حكم وإدارة الدولة ، وليس لها أن تنتج مثلا . وطبقة العمال والمنتجين ليس لها أن تحكم . وطبقة المحاربين عليها واجب الحراسة والدفاع عن الدولة وليس لها أن تحكم أو تنتج . وفي هذا تحقيق للاتساق والتوازن الاجتماعي الذي يرى أفلاطون فيه جوهر العدالة .[2]

وقد أفاض أفلاطون فى الحديث عن الطبقات الثلاث ، فالطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء . يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربي ، فيفضلوهم طائفة مستقلة ويتعهد وهم بالتربية ، عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنيه تنشئهم أصحاء أقوياء ، وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون ، فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالي الثامنة عشرة ، وتكون سهلة لذيذة ، لأن الإكراه لا يكون للرجال الأحرار وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص البريئة الحاثة على الخير ، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فإنها مرذوله من حيث المادة ومن حيث الصورة أما من حيث المادة : فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال ، من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال ،

---

(1) د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، ص66.

(2) د. طه عوض ،فكرة العدالة عند أفلاطون ، مرجع سابق ، صـ31 .

وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الآخرة ، مما يوهن العزيمة ويقعد عن الجهاد فى سبيل الوطن .(1)

وأما من حيث الصورة : فإن الفن يقوم بالمحاكاة ، ويخلق المحاكاة والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكي كل شئ القوى الطبيعية الحيوانية ، والشهوات الدنيئة فيبعث فى النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال ، والمحاكاة المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم ، فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه وهم ، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلا على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه ، ولا نستبقى غير الشاعر عف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا .

وعند الثامنة عشر ينقطع الحراس عن الدرس ، ويزاولون الرياضيات البدنية والتمرينات العسكرية ، فإذا ما بلغوا سن العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقي ، وهى العلوم التي تستغني عن التجربة وتستخدم البرهان ، فتتبه الروح الفلسفي وواضح أنهم لا يستطيعون مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة أن يسعوا لتحصيل معاشهم فيجب أن نوفره لهم ، ونحن بهذا التوفير نهئ لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يعذبهم ، بأن يحولوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع ، فينتقلوا أسيادا وطغاة ، ونحن نريدهم حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معا ويأكلون

---

(1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص100- 101 .

معاً ، ويقدم لهم الشعب مؤو نتهم فلا يحتاجون لذهب ولا فضة ، فيحظر عليهم اقتناء أى شئ منهما سواء أكان نقوداً أو آنية أو حلياً ، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك بل رؤيته إن أمكن وفى ذلك يصرح أفلاطون قائلاً :[1]

" لا يجوز لأحدهم أن يملك متاعا أكثر من ضرورته اللازمة ، ولا أن يكون له دار خاصة يغلقها من دونه بالمغاليق ، فتصد من جاء يسعى إليه ، وكل ما يتقاضاه الحاكم من أجر يحب ألا يزيد عن مبلغ محدد ، يكفى لسد حاجاتهم طوال العام "

وهذه الشيوعية قاصرة عند أفلاطون على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان الإدارة والدفاع ، أما الإنتاج وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث ، فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار ، يتملكون مصادره والآته تملكاً شخصياً ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون ، على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية فى حدود معقولة ، بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون فى العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة ولا يثرى البعض دون البعض ، فينقسم طائفتين متنابذتين : الأغنياء والفقراء وهذا الانقسام أفه الدول غير المنظمة تنظيماً عغلياً ، وليس تحريم الملك على الحراس تشريعاً اقتصادياً ولكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال لكيلاً تفسد به ، ويقوم الصراع فى نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .[2]

---

(1) أفلاطون ،الجمهورية ، مرجع سابق ، ص130 .

(2) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص100- 101 .

وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين ، يميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساء ، الذين يتوفر فيهم محبه الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ ، واجتماع هذه الصفات نادر ، وتأليفها بالقدر اللازم عسير ، فالحراس الفلاسفة أقلية . يقضون خمس سنين فى دراسة الفلسفة و المران على المناهج العلمية ، ليجيدوا فهم الحقيقة ، والدفاع عنها ثم يزج بهم فى الحياة العامة ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين .

فالذين يمتازون فى العمل كما يمتازوا فى النظر ، يرقون إلى مرتبة الحكام ويدعون الحراس الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة ، زال من نفوسهم فى هذه السن الطمع ومازال النشاط ، فيعيشوا فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق ويتناوبون الحكم ، يزاوله بدوره (وهذه هى الموناركية أى حكم الفرد (العادل) أو جماعة (وهذه هى الأرستقراطية أى حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ، ماداموا محافظين على المبادئ .(1)

وكما حرم أفلاطون على أصحاب هذه الطبقة حق الملكية ، خشية تحول الحكام إلى طغاة فقد ألغي فكرة الزواج بين أبناء هذه الطبقة ، ويرجع ذلك إلى أنه يرى أن الزواج ينشئ العاطفة العائلية ، وهى تنقص من ولاء الحاكمين وتجعلهم مشغولين بأبنائهم مما يعد فى رأيه أشد خطر من شهوة التملك .(2)

---

(1) افلاطون ، الجمهورية ،مرجع سابق ، صـ137 ، 138 .

(2) د. بطرس غالى ، د. محمود خيري عيسى ،المدخل الي فلسفة السياسة ، مرجع سابق ، صـ 38 أيضا : أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، صـ291 .

فالزواج فى جمهورية أفلاطون عقد مؤقت بين الرجل والمرأة شرط أن يظل الأطفال على جهل بوالديهم .

رابعا : الطبقات عند أرسطو :

يبدأ أرسطو حديثه بنقد إلغاء الملكية وشيوعية النساء والأطفال عند أفلاطون ، لأن فى هذه الأقوال ما يخالف الطبيعة البشرية ، ويضر بالحياة الاجتماعية ، ويرى أر سطو أن أفلاطون قد أندفع إلى القول بهذه الآراء ، لأنه خشي الخلاف بين الحكام على ملكية الأشياء ، وأن يقول كل منهم هذا لى وليس لى ، وانتهى إلى ضرورة اشتراكهم فى كل شئ إمعانا فى تأكيد وحدة الدولة واتحاد حكامها .

ولكن خطأ أفلاطون حين ظن أن الدولة وحدة متجانسة ، لأن الوحدة الأساسية هى الأسرة ، أما الدولة فهي كثرة متنوعة ، وليست الملكية الخاصة سبب للاختلاف والمنازعات ، ما دمنا لا نسمح بازديادها إلى حد غير مقبول لأن الملكية الفردية تكون حافراً لكل شخص على زيادة الإنتاج . أما إذا ضحينا بالأسرة والأولاد فسينتهي الأمر إلى أن يكون الابن أبنا للجميع وليس لا حد . والأب أبا للجميع وليس لأحد فتتميع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف البشرية .[1]

ويعرف أرسطو المواطن بأنة هو : الذي يساهم في مداولات الجمعية العمومية فهو يحكم بمشاركته فى الجمعية العمومية ، ويخضع ويطيع القوانين التى صوتت عليها الجمعية ، هو يحكم ويطيع فى نفس الوقت له حقوق وعليه واجبات وينوه أر سطو بأن هذا التعريف لا يصلح إلا ضمن دوله ديمقراطية وهو مؤسس حسب نظام أثينا ،

---

(1) د. أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، مرجع سابق ، صـ 343 .

فصفه المواطن هي فقط للأشخاص الذين يشاركون في الحكم ، أما البقية الباقية من أجانب ونساء وفلاحين وصناع فلا تتطبق عليهم هذه الصفة .(1)

هذا معناه أن الرق شئ طبيعي عند أرسطو ، فالأسرة عنده مؤلفة من الأبوين والأولاد والعبيد ، ثم يحدد العلاقة بينهم جميعاً لاسيما السيد والعبد ، فهو يعتبر جزءاً من الوسائل والأدوات التي تمكن رب الأسرة من إنتاج ضروريات الحياة ، أي الجزء الحي خلافا للأدوات الأخرى غير الحية، وهكذا فالعبد بالنسبة إلى نظام الأسرة قنيه حية.(2)

فالرق بالنسبة لأرسطو نظام طبيعي ومبرر فهو من مقومات العائلة هدفه التمكن من أسباب العيش ، فالمواطن يحتاج إلى العبيد ليقوموا بالأعمال اليدوية إذ أن مهمة المواطن التفرغ للشئون السياسية وتنمية كماله العقلي والأخلاقي فالبعض خلقوا بطبيعتهم ليكونوا أمرين مميزين بتفوقهم وبقوتهم العقلية، والبعض خلقوا بطبيعتهم ليطيعوا مميزين بضعفهم العقلي وقوتهم الجسدية وهؤلاء جبلوا على الخنوع والخضوع .(3)

أى أن الطبيعة قد ميزت البعض بالعقل ، ووهبت آخرين القدرة على استعمال أعضاء البدن ؛ فالجسم يوجهه العقل ويخضع له والمادة تخضع للصورة وكذلك العبيد يجب أن يخضعوا للسادة ، فهم غير أكفاء لحكم أنفسهم ، وهم بحاجة لسيد يوجه أخلاقهم ويدير أمورهم كالأطفال ، فسلطة السيد على عبيده تختلف جداً عن سلطة الحاكم

(1) د . حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، صـ92 .

(2) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق صـ 144 .

(3) ارسطو ، السياسة ، مرجع سابق ،صـ33 ، 98 ،102.

على المحكومين - فالعلاقة هنا صلة مواطنين أحرار مع بعضهم أما العبد فهو نوع أدنى وأوضع والعبد لا فضيلة له ، وإذا كان فبفضل سيده وتسرب شئ من روحة إليه بينما الصناع والعمل الأحرار لا يصلون لذلك فالرق علاقة بين من يتوفر لديهم الفضيلة ومن يفتقدون إليها .(1)

واليوناني وحده المؤهل طبيعياً ليتمتع بالقيادة والتوجيه ، فهو يجمع بين الشجاعة والذكاء ، أما الأجانب فهم برابرة وعبيد بصورة عامة لوجود تشابه طبيعي بين البربري والعبد ، هذا الرأي من مسلمات الفكر اليوناني فى العصور القديمة ، وأر سطو اعتنق نظرية الرق السائدة بين مفكري اليونان والراسخة فى المجتمع اليوناني ، ولم يحتج بقوة عبقريته على ذلك بل عمد إلى تبرير الرق.(2)

لقد واجه أرسطو نتيجة لأفكاره هذه نقداً شديداً ، وعيب عليه شرحه هذه النظرية بهدوء نفس عجيب ، وكونه صاحب نفس الفكرة التي تؤكد ، أن من الأرقاء من هم أهل للحرية ، وإن من الأحرار من يستحق الرق .(3)

لكن هذا الوضع لا يحول دون القول ، أن أر سطو وان كان قد برر نظام الرق إلا أنه مع ذلك ، وبالأخص فى أواخر سن حياته ، حاول أن يخفف من وطأة نظام الرق فأوصى السيد بالا يسئ معاملة عبيده ، بل يحسن معاشرتهم ويهبهم الأمل فى العتق والحرية .

---

(1) د. علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي ، مرجع سابق ، صـ 62 .

(2) د. سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر الفلسفي في العصور القديمة والوسطي، مرجع سابق ، صـ93

(3) د. غانم صالح ،الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ 119 .

كما رأى أن الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام ، وأنه لا يلزم لأبن الرقيق أن يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل إن أرسطو عندما حضرته الوفاة أوصى بعتق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك أنه يرى أن الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية ، فالقوة والغلبة لا يعنيان دائماً التفوق والامتياز .

فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته إنما هي عبودية بالعرض ، والعبد عبد رغم ما يحققه من نصر واستعلاء ، وهكذا فمن العبيد من لم يخلق للعبودية ومن الأسياد من لم يخلق للسيادة ، فكلاهما عبداً وسيد بالعرض والاتفاق لا بالجوهر والحقيقة ، فما لم يكن النصر والغلبة ناتجين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ، ويجب أن يسقط حق الاستعباد .[1]

ولما كان نظام الرق فى معظمة ناشئاً عن الحرب ، فهو أمر مستهجن وكرية وعمل غير مشروع . وعلى كل حال لقد كان الرق فى عهد أرسطو أصلا من أصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ، ولم يكن بد من تعليله ، وكان موقف أرسطو فيه أقل ما يمكن لرجل من طرازه أن يقفه، ولا عليه بعد ذلك أن يشارك عصره فى بعض هناته.[2]

---

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 212 .

(2) د. عبد الحميد متولي ، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ، مرجع سابق ، صـ 75 ، 76

الفصل الرابع

سيادة مبدأ المساواة في الإسلام

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : الطبقات عند العرب قبل الإسلام.

ثانيا : الإسلام وموقفه من الرق.

ثالثا : سيادة مبدأ المساواة فى الإسلام.

أولا : الطبقات عند العرب قبل الإسلام :

كان المجتمع العربي قبل الإسلام منقسماً إلى طبقات ، وكانت حقوق الشخص وواجباته تختلف باختلاف الطبقة التي ينتمي إليها . ففي داخل القبيلة الواحدة نجد أسرا وعشائر أسمى من غيرها ، وتستمد هذه الأسر والعشائر سمو مكانتها من رفعة نسبها . وهى فى العادة الأسر والعشائر التي تتوارث مناصب القبيلة وبخاصة منصب سيد القبيلة أو شيخها ، وتتمتع هذه الأسر والعشائر عادة ببعض الامتيازات التي تتفرد بها عن باقي أفراد القبيلة .(1)

ففي الناحية السياسية: وكما سبق أن ذكرنا. كان النظام السياسي الذي ساد بلاد العرب قبل الإسلام هو النظام القبلي ، القبيلة فيه هي الوحدة والسلطان فيها لشيخ القبيلة ، وأن الأمر كان بالوراثة او شبه الوراثة ومحكوما بعوامل القوة ، أي ان الحكم كان يقوم على أساس نظام الحكم الفردي ، وكثيراً ما كان يجرى على قواعد من التسلط والطغيان .(2)

وفى الناحية الاقتصادية : ضم المجتمع العربي فئتين اقتصاديتين، فئة عريضة الثراء عظيمة الغنى ، وأخرى شديدة الفقر تكاد لا تجد ما تمسك به الرمق وفى وصف هذا التفاوت الضخم بين الطبقتين يقول الأستاذ العقاد : لا نحسب أن التفاوت بين ترف الأغنياء وشظف الفقراء، قد بلغ فى مجتمع فقط مبلغه في المجتمعات العربية ، ولم يكن التفاوت

---

(1) محمود سلام زناتى، النظم الاجتماعية والقانونية فى بلاد النهرين وعند العرب قبل الإسلام، صـ35.

(2) د. محمد الشافعي أبو راس ، مبدأ المساواة فى النظام الإسلامي (القاهرة : دار الهنا للطباعة ، 1985) صـ43 .

مقصور على ترف المعيشة وشظفها ، بل كان شاملاً لمقام الرجل وقيمة رأيه بين خاصة قومه وعامتهم .[1]

وفى الناحية الدينية سادت الوثنية بلاد العرب ، وإلى جانبها أعتنق قليلون الديانة المسيحية والديانة اليهودية ، وقد كان النصارى واليهود بمكة عبيداً ، ولم يكن من المسموح لهم أن تكون لهم منازل ، إلا فى المناطق النائية المتاخمة فى الصحراء .[2]

ثانيا : العرب والرق

هذا هو الوضع فى المجتمع العربي قبل الإسلام ، مجتمع طبقي تضطرب فيه موازين المساواة ، ويجار على الحقوق العامة بسبب غير مشروع . فقد يضام المرء لسواد لونه ، أو لقله ماله ، أو لضعف أسرته أو ما شابه ذلك .[3]

وقد عرف العرب الرق ، وكان الأرقاء يأتون فى الدرك الأسفل من السلم الاجتماعي ، وكانت للرق عند العرب قبل الإسلام مصادر متعددة : فهناك الحروب بين القبائل العربية ، وبينها وبين الشعوب الأخرى. فالأسر فى الحرب يستتبع استرقاق الأسير. كذلك كان الاختطاف الذي يقوم به بعض الأفراد دونما حرب مصدراً من مصادر الرق .

---

(1) عباس محمود العقاد ، الديمقراطية فى الإسلام ط3 (القاهرة : دار المعارف) صـ 31 .

(2) د. محمد الشافعي أبو راس ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 44 .

(3) محمد الغزالى ، حقوق الإنسان بين تعاليه الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ط1 (الإسكندرية : دار الدعوة ، 1993) صـ 18، 19.

كذلك عرف العرب قبل الإسلام أسواق للرق يباع فيها الأرقاء ويشترون فكانت للرق فى بلاد العرب تجارة رائجة . وكانت صفة الرق تشمل أولاد الجواري سواء ولدوا من عبيد أم من أحرار ، فالسيد يعتبر مالكاً للأولاد الذين تلدهم جاريته بغض النظر عما إذا كانوا ولدوا من علاقته بها ، أم من علاقتها برحل آخر وأيا كان هذا الآخر : حراً أم عبداً . وكان للسيد الحق فى أن يعاشر جاريته أو أن يقرضها لغيره ، بل كان له الحق فى أن يسلمها للدعارة ليقبض أجرها ويبيع ولدها.(1) وكان العبيد يستخدمون فى رعى الإبل ، وفى التجارة وفى الزراعة وفى الأعمال المنزلية .

ثالثا : موقف الإسلام من الرق :

إذا كان الرق في اليونان- كما سبق أن ذكرنا - ضرورة اقتصادية وسياسية ، فقد كان فى صدر الإسلام ضرورة حربية ، ومعاملة بالمثل قال تعالى "الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ " .(2)

بمعنى أنه لم يكن من المقبول أن تسترق أعداءهم أسرى المسلمين ، وأن يحرر المسلمون أسرى أعدائهم .(3)

---

(1) د. محمود سلام زناتى، النظم الاجتماعية والقانونية فى بلاد النهرين وعند العرب قبل الإسلام، صـ 36 .

(2) سورة البقرة : 194 .

(3) د. محمد سليم غزوي : الحريات العامة فى الإسلام (الإسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة، بدون) صـ 49 .

وهكذا لم يجد الإسلام بد من إباحة الرق ، إلا أنه لم يهمل شأن الأرقاء فقد نظم شئونهم ، وأخذ بأيديهم فى طريق الحرية ، فسوى بين الرقيق و مولاه في الطعام والشراب واللباس والتعليم والتهذيب وفى معظم الحقوق المدنية ، كما حذر من إساءة معاملة الرقيق . وكان القاضي يحكم بتحرير الرقيق إذا ثبت أن سيده يعامله معاملة قاسية.[1]

وابتعادا عن معنى الاستعباد سمى العبد " فتى " والأمة " فتاة " قال تعالى " وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ " .[2]

ويقول ﷺ "لا تقل عبدي وأمتي ولكن قل فتاي وفتاتي"[3]. كما روى ابن مسعود عن النبي قال : بينا أنا أضرب غلاما لى إذ سمعت صوتا من خلفي اعلم يا أبن مسعود مرتين . فالتفتت فإذا رسول الله ﷺ "فألقيت السوط من يدي فقال : والله لله أقدر عليك منك على هذا "[4] وروى عن أبى هريرة رضى الله عنه : أن الرسول رأى رجلاً على دابة

(1) حسن إبراهيم حسن ، د . على إبراهيم حسن ، النظم الإسلامية (القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، 1997) صـ 305.

(2) سورة النساء : آية : 25 .

(3) رواه مسلم ، ، صحيح مسلم (بيروت دار إحياء التراث ، بدون) جـ 4 ، صـ 1764

(4) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، نفس المرجع ، جـ3 ، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده ، صـ1280 .

وغلامه يسعى خلفه ، فقال : يا عبد الله أحمله خلفك إنما هو أخوك روحه مثل روحك فحمله .

ولم تكن العناية بالرقيق مقصورة على الرسول ، بل لقد روى أن على بن أبى طالب قال : إني لأستحي أن استعبد إنساناً يقول ربى الله . ومن أحسن ما روى عنه كرم الله وجهه انه أعطى غلامه دراهم ليشترى بها ثوبين متفاوتي القيمة ، فلما أحضرهما أعطاه أرقهما نسيجا وأغلاهما قيمة ، وحفظ لنفسه الآخر وقال له : أنت أحق مني بأجودهما ، لأنك شاب وتميل نفسك للتجمل ، أما أنا فقد كبرت وقد أسهم الإسلام بنصيب كبير فى القضاء على الرق ، واضطرته الظروف الاقتصادية والاجتماعية والحرية ، أن يسلك منهجاً تدريجياً فى إلغائه واتخذ له طريقين :(1)

أحدهما : تضييق دائرة الروافد (المصادر) التى تغذى الرق .

الثاني : توسيع دائرة العتق ، أى تحرير الأرقاء .

أما بالنسبة للأول : فقد قصر الإسلام الرق على مصدرين هما : رق الحرب ورق الوراثة . ووضع الإسلام قيود على رق الحرب ، فالحرب والقتال فى الإسلام تحدد مقاصده ، وتبين أغراضه الآية الكريمة " **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ** ".(2)

---

(1) د. فؤاد عبد المنعم احمد ، مبدا المساواة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص160.

(2) سورة الحج :آية :39 ، 40 .

فالحرب المشروعة : هي دفع الظلم ، واحترام حق الإقامة والحرية فى الوطن ومنع الفتنه وكفالة حرية العقيدة للناس جميعاً . ولا يترتب الرق على الحرب التي تقع بين طائفتين من المسلمين ، لأنه لا يجوز استرقاق المسلمين سواء كانوا رجالاً أم نساء ، لأن الإسلام يمنع الرق ابتداء . كما لا يجوز ممارسة أهل الذمة أو فرض الرق عليهم إلا إذا نقضوا الذمة لقوله تعالى : " **وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ** ". (1)

وأن تكون الحرب بإذن الإمام ، أى يعلنها خليفة المسلمين ولا يفرض الرق إلا بعد أن يتبع المقاتلون كل ما وضعه الإسلام ، من خطوات تقف حائلا دون الرق فينبغي أولاً أن يدعوا المسلمون أعداءهم إلى الإسلام ، فإن أبوا فإلى الذمة فإن أبوا فالقتال الذي ينتهي بالرق نتيجة للأسر . كما أباح الإسلام أن يمن الإمام على الأسرى بالفداء . وتخير الإمام فى الأسرى بين الرق والمن والفداء منوط بالمصلحة ومعاملة الأعداء بالمثل . (2)

وكما قيد الإسلام رق الحروب ، قيد أيضاً رق الوراثة ، ويقصد برق الوراثة تناسل الرقيق . والمبدأ العام أن الولد يتبع أمه فى الرق والحرية ، غير أن هذا المبدأ مقيد فى الإسلام ، فالأمة التي تلد من سيدها بولد ، سواء ولد حيا أم ميتاً استبان خلقه أو بعض خلقه ، فإن

---

(1) سورة التوبة : آية : 12 .

(2) د. فؤاد عبد المنعم احمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 163 ، 164 .

أيضاً : د . عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسي فى الإسلام ، مرجع سابق صـ 338 .

هذا الولد يتبع أباه فى الحرية - إذا اعترف ببنوته - ويطلق على الأم (أم الولد) سواء عاش الولد أم مات ، وهى فى مرتبه تعلو ألام ولا يجوز ان يبيعها السيد او يهبها ، وإذا جاءت أم الولد بولد فانه يثبت نسبه من غير دعوة ، لأنها صارت فراشاً للمولى .(1)

وقد أباح الإسلام للسيد حق الاستمتاع بالإماء ، دون التقيد بعدد معين ودون توقف على قبول الأمة . وإذا عرفنا أن الغالبية العظمى من أبناء الجواري إنما جاءوا من أسيادهن ، تبين أن هذا القيد الذي وضعه الإسلام على رق الوراثة كان كفيلاً بأن يؤدى إلى نضوبه .(2)

هذا عن تضييق منافذ الرق ، أما عن توسيع منافذ العتق :

1) جعل الإسلام عتق الرقبة كفارة للحنث فى اليمين فقال تعالى " **لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ** " .(3)

2) جعله كفارة فى الظهار ، فقال جل شأنه " **وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** " .(4)

3) جعله كفارة للقتل الخطأ لقوله تعالي " **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ**

---

(1) د. حسن إبراهيم حسن ، د. على إبراهيم حسن ، النظم الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 307 .

(2) د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 165 .

(3) سورة المائدة آية : 89 .

(4) سورة المجادلة آية : 3 ، 4 .

فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ".(1)

4] كما جعله كفارة للإفطار المتعمد فى نهار رمضان، قال أبو هريرة: أن رجلاً أتى النبي وأخبره ، أنه قد هلك لأنه واقع امرأته فى رمضان فقال له النبي : هل تجد رقبة تعتقها .(2)

5] كذلك الحال بالنسبة لكفارة ضرب العبد أو لطمه يقول النبي "من لطم مملوكا له أو ضربه فكفارته عتقه "(3)

6] كما حث القرآن الكريم فى بداية نزوله بآيات العهد المكي ، بالحث على اقتحام العقبة لتحقيق وجود الإنسان الحر ، فنص على أن أولى خطوات طريق النجاة فك الرقاب ، دون أن يقيد هذا الفك بكفارة من ذنب فقال تعالى : " فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ ".(4)

7] كما حث الإسلام الموالى على قبول تحرير العبد ، مقابل مال عن طريق المكاتبة قال تعالى " وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا

(1) سورة النساء : آية : 92.

(2) رواه البخاري ، صحيح البخاري ، جـ2 ، باب اذا جامع في رمضان ولم يجد شيء فتصدق عليه فليكفر ، صـ684.

(3) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، جـ3 ، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده ، صـ1279 .

(4) سورة البلد : آيات : 11 ، 12 ، 13 .

عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ". [1]

8] كذلك فرض الإسلام على بيت المال شراء الأرقاء وتحريرهم فقال تعالى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ". [2]

9] كما دعاهم إلى تحرير العبيد قربه وطاعة إلى الله ومن هنا قوله تعالى " لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ". [3]

10] كذلك حال الرقيق الذي علق عنقه بموت مالكه ، أى لا يجوز أن يؤخر عتقه إلى ما بعد موت سيده ويطلق عليه " المدبر " وسمى ذلك لأن مالكه دبر دنياه وأخرته وبموت المولى ، يصبح حراً ويتبعه ولده أو ولدها إن كانت مدبرة . [4]

---

(1) سورة النور : آية : 33 .

(2) سورة التوبة : آية : 60 .

(3) سورة البقرة : آية : 177 .

(4) د. فؤاد عبد المنعم احمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صد 170 .

وأخيراً فالأصل فى الإنسان الحرية : فإذا التقط شخص فأدعى مسلم أنه عبده وأدعى كافر أنه أبنه يقضى ببنوته للكافر حتى يكون حراً . وكذلك إذا هرب العبد من دار الكفر وأقبل على دار الإسلام مسلماً ، نال حريته كما فى وقعتي الطائف والحديبية ، حيث أقبل كثير من العبيد مسلمين فصرح الرسول أنهم عتقي أحرار ولم يجب إلى مطالب أسيادهم فيهم .

كما جعل الإسلام من أسباب العتق ، أن يجرى على لسان السيد فى أية صورة لفظ يدل صراحة على عتق عبده ، ولو كان مكرهاً أو هازلاً أو غير قاصد له أو فاقد الرشد بفعل الخمر وما إليها من المحرمات . ومن هذا يظهر أن الإسلام يتلمس أوهى الأسباب لتحرير الرقيق ، ويتجلى تشوق الإسلام للقضاء على الرق.(1)

ويترتب على العتق فى الإسلام الموالى ، والموالى أحد أفراد ثلاثة : أما أن يكون جاراً أو حليفاً أو معتقاً .

- أما الجار : فقد يحدث فى المجتمع العربي ، أن يخلع فرد من قبيلته لجريمة أقترفها . ولما كان من الصعب عليه أن يعيش فى البادية منعزلاً عن قبيلته فإنه يعمل على الاتصال بقبيلة أخرى ، وهذا الاتصال هو الجوار ، وللجوار حقوق وواجبات منها أن يحمى المجير جاره ويراعى مركزه فى القبيلة .

- والحليف : هو الجار المقيم بصفة دائمة ، ويجرى على الحليف ما يجرى على الجار ، فإذا أرتكب حليف فى قبيلة ما يشين سمعتها ، تخلى عنه من حالفه ويعبر عن هذا بولاء الحلف .

---

(1) د.فؤاد عبد المنعم أحمد ، نفس المرجع ،صـ 171 ، 172 .

❖ ا والمعتق : ومعناه أن الرجل إذا أعتق عبداً ، أصبح المعتق مولى لمعتقه ، وعلى المعتق أن يساعد مولاه ، وإذا مات ورثه معتقه .[1]

رابعا : سيادة مبدأ المساواة فى الإسلام

والإسلام وهو رسالة رب العالمين للبشرية فى كل زمان ومكان، ينص على أن المشرع هو "الله" وحده اللطيف الخبير بعباده ، فلا امتيازات لحاكم أو سلطة مشرعة أو طبقة من الطبقات أو هيئه من الهيئات ، فالناس جميعاً من أصل واحد وإلى مصير واحد .[2]

وتضمن القرآن الكريم العديد من النصوص التي تقرر مبدأ المساواة منها قول الحق سبحانه " **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**".[3]

ويقول جل جلاله " **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** " .[4]

كما تحفل السنة بالكثير من النصوص التي تقرر مبدأ المساواة: قال ﷺ " المؤمنون تتكافأ دماؤهم ، وهم يد على من سواهم " . وفى حجه الوداع يقف ﷺ يخطب خطبته الشهيرة (خطبة الوداع) والتي

---

(1) د. حسن إبراهيم حسن ، د. على إبراهيم حسن ، النظم الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 310 .

(2) د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 305 .

(3) سور النساء : آية : 1 .

(4) سورة الحجرات : آية : 13 .

بدأها بقوله : أيها الناس أسمعوا قولي فإني لا أدرى لعلى لا ألقاكم بعد عامي هذا ، وكان من بين ما أعلنه فى هذه الخطبة المساواة المطلقة بين الناس أجمعين فقال : أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لأدم وأدم من تراب ، أن أكرمكم عند الله أتقاكم ، لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا أعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أبيض ولا بيض على أحمر إلا بالتقوى .

ألا هل بلغت؟ اللهم فأشهد..ألا فليبلغ الشاهد فمنكم الغائب.[1]

هذه هي المساواة كما وردت فى القرآن والسنة ، وسنعرض لها الآن من خلال :

1 ـ المساواة بين الحر والعبد .

2 ـ المساواة أمام القانون .

3 ـ المساواة أمام القضاء.

4 ـ المساواة فى تولى الوظائف العامة .

5 ـ المساواة أمام التكاليف العامة .

6 ـ المساواة في العطاء .

1 ـ المساواة بين الحر والعبد

أولاً : **فى الحدود** : جعل الإسلام عقوبة اعتداء الحر على العبد كعقوبة اعتدائه على الحر ، حتى فى حالة القتل فيرى أبو حنيفة: أن الحر يقتل بالعبد مستدلاً على ذلك بقول الله تعالى " **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ**

(1) د. محمد ممدوح العربى ، دولة الرسول فى المدينة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1988) صـ 174 .

فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ " .[1]

ثانياً : وفى القصاص : يقول جل شأنه " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ".[2]
والقصاص يفيد المساواة ، بمعنى أن يقتل القاتل لأنه فى نظر الشريعة مساوي للمقتول فيؤخذ به ، ولذلك قال " الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى " أى أن هذا القصاص لا هوادة فيه ولا جور فإذا قتل حر حرا يقتل هو به لا غيره من سادات القبيلة ولا أكثر من واحد ، وإذا قتل عبد عبداً يقتل هو به لا سيده ولا أحد الأحرار من قبيلته ، وكذلك المرأة إذا قتلت تقتل هي ، ولا يقتل واحد فداء عنها خلاف لما كانت عليه الجاهلية فى ذلك كله.[3]

ثالثاً : فى الشهادة : تجوز شهادة العبد فى كل شئ إلا فى الحدود وتجوز شهادة الأمة فيما تجوز فيه شهادة النساء . أما الشهادة فى الحدود والقصاص فهناك رأيان : الأول تقبل شهادته ، فيه لأنه حق آدمي لا يصح الرجوع عن الإقرار به فأشبه الأموال .[4]

---

(1) سورة : المائدة : آية : 45 .

(2) سورة البقرة : آية : 178 .

(3) د. عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 352 .

(4) د. عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة ، نفس المرجع ، صـ 354 .

أما الرأي الثاني : فيذهب إلى أنه لا تقبل شهادته لأنه عقوبة بدنيه تدرأ بالشبهات فأشبه الحد .

رابعاً : فى الزواج : أباح الإسلام زواج الحر من الأمة قال تعالى " وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ " (1)

وروى الترمذي عن النبي ﷺ قال : إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوه ، تكن فتنه فى الأرض وفساد كبير وكررها ثلاث مرات وذلك تنفيذاً لقوله تعالى " وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ " . (2)

خامساً : المساواة فى الولايات العامة :

يتميز منصب الخلافة بالانفراد بالولاية وتقليد الولاة ، ولذلك يكون شرط الحرية معتبراً فيه ؛ وكذلك منصب الوزارة التفويضية إذ أن شروطها تتفق وشروط الخلافة ، وعلى ذلك فلا يجوز توليه الرقيق هذين المنصبين . أما الوزارة التنفيذية فيجوز أن يتولاها الرقيق . كما يجوز له أى منصب لا تكون الحرية شرطاً لولايته وذلك ما دام أميناً عليه وكفؤا له . (3)

---

(1) سورة البقرة : آية : 221

(2) سورة التوبة : آية : 71

(3) د. عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 357

سادساً : المساواة في حق التقاضي :

لم يفرق الإسلام بين الحر والعبد أمام القضاء ، بل يقف الفرد أمام قاضى واحد . وللرقيق مقاضاة الحر بل إن له مقاضاة سيده في حاله إخلاله بواجباته المفروضة عليه من طعامه وشرابه وكسائه وزواجه والرفق به . وفى حالة عدم قبول المكاتبة ، والنكول عنها بعد إبرامها أو الوفاء بها قبل ميعادها وفى حالة إعتاقه . بل له أن يطلب من المال ما يعينه على عتقه ويرفع الأمر إلى القضاء ، في حالة عدم إجابته إلى طلبه دون مسوغ شرعي .[1]

2-المساواة أمام القانون

القاعدة القانونية فى الإسلام مصدرها الحقيقي هو الله ، فليس هناك فرد مهما علا مقامة يعلو فوق الشريعة ، فأمير المؤمنين والولاة والمحكومون كل أولئك متساوون أمام القانون ، فالمبدأ هو وحدة القانون .[2] وتطبيقاً لهذا المبدأ حرص النبي والخلفاء من بعده على الخضوع لأحكام الشريعة وتنفيذها على أنفسهم :

فقد خرج ﷺ أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن العباس ، وعلى بن أبى طالب حتى جلس على المنبر ثم قال : أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهرى فليستقد منه ، ومن كنت شتمت له عرضاً ، فهذا عرضي فليستقد منه ومن أخذت له ما لا فهذا ما لى فليأخذ منه . ولا يخشى الشحناء من قبل فإنها ليست من شأني . ألا إن أحبكم إلى ، من أخذ منى حقا إن كان له ، أو حللنى فلقيت ربى وأنا طيب النفس . ثم نزل فصلي الظهر ، ثم رجع إلى المنبر فعاد مقالته .[3]

---

(1) عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع ، 1988) صـ 30

(2) د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 95 .

(3) عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 272 .

كذلك موقفه ﷺ من الأميرة المخزومية التي سرقت حلياً وقطيفة ووجب عليها الحد ، فأراد بعض الصحابة أن يشفعوا لها ، لأنها حديثة عهد بالإسلام وأرسلوا إليه أسامة بن زيد ، فغضب النبي ﷺ وقال له " إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيما الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها "[1] وقد كان هذا شأن الخلفاء الراشدين أيضاً ، وليس أبلغ من موقف أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه من جبله بن الايهم ، لتأكيد المساواة أمام القانون :

جبله بن الأيهم أحد ملوك آل جفنه ، فقد أسلم هو وقومه وحضر لزيارة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مع جمع كبير من أهله ، ففرح بهم عمر كقوة جديدة للإسلام ، وأدنى مجلسه وخرج معه للحج .. وبينما كان جبله يطوف الكعبة وطأ طرف ثوبه أحد البسطاء من العوام خطأ، فأنحل ثوبه .. فما كان من (جبله) إلا أن ضرب الأعرابي على وجهة فحطم أنفه .. فشكي الأعرابي لعمر وأقر جبله بما حدث منه ضد الأعرابي ، فقال له عمر : لقد أقررت . فإما أن ترضى الرجل وإما أن اقتص منك بهشم أنفك .. فقال جبله : كيف ذلك يا أمير المؤمنين وهو سوقه وأنا ملك ؟ قال عمر لقد سوى بينكما الإسلام ، ولست تفضله إلا بالتقوى فقال : جبله ظننت يا أمير المؤمنين أنى أكون فى الإسلام أعز مني فى الجاهلية .. فرد عمر وفى حزم .. دع عنك هذا فإن لم ترضى الرجل اقتصصت منك، قال: جبلة : إذن أتنصر ، قال عمر : إن تنصرت ضربت عنقك ، لأنك أسلمت والإسلام لا ردة فيه ففر جبلة ليلا هاربا وتنصر .[2]

---

(1) رواه البخاري ، صحيح البخاري ،جـ6 ، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله ، صـ2491 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 60.

وهكذا حرص عمر على تأكيد المساواة أمام القانون ، ولو أدى الأمر إلى فقد كسب كبير للإسلام من القوى المؤيدة له . كذلك أهدر عمر أي تفرقه أمام القانون بين حاكم ومحكوم ، عندما أمر بأن يقتص أحد أقباط مصر من ابن عمرو بن العاصي واليها عندما ضربه ، كما طالب أهالي الأقاليم أن يحيطوه علماً بما ينالهم من حكامهم ليقتص منهم ، وبذلك رفض تقرير أى ميزه للوالي علي الرعية .[1]

3ـ المساواة أمام القضاء

ونقصد بها أن المحاكم لا تختلف أو تتفاوت ، باختلاف الأشخاص الذين يتقاضون أمامها . وليس فى الإسلام للحاكم محكمة خاصة أو ميزة بطبقة اجتماعية معينة . فالجميع أمام القضاء سواء .

وقد كان ﷺ فى المدينة يتولى الفصل فى الخصومات ، كما هو وارد فى وثيقة المدينة (ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله) أى أن الرسول كان هو الجهة القضائية الوحيدة الملزمة ، وهو ما يعرف بوحدة القاضي أو التقاضي .[2]

أما عمر رضى الله عنه فقد عين للقضاء أشخاصاً عرفوا بسيرتهم الحسنة ورأيهم السديد ، وها هو نفسه يحتكم ورجلا إلى شريح القاضي ، ويقول عمر شرحاً لدعواه : أنه ساوم الرجل على شراء فرس فركبه للتجربة ، فعطب فأراد رده فأبى الرجل ، ويقضى شريح فى الدعوى ضد عمر ويقول له :

---

(1) د. عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة فى الفكر وفى النظام السياسي ، صـ 273 ، 274.

(2) د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 98 ، 99 .

أيضاً : د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 61 .

خذ ما ابتعت أورد كما أخذت ، وهو ما يعنى التزام عمر بإنفاذ البيع أو رد الفرس سليمة كما أخذها سليمة . ولم يغضب عمر لذلك ، بل أنه أكبر شريحا وولاه قضاء الكوفة . فظل قاضياً بها ستين عاماً.[1]

ومن أروع الأمثلة فى هذا الشأن ما كان من الخليفة الرابع على بن أبى طالب حين أفتقد درعه أثناء عودته من إحدى المعارك ، ووجدها عند رجل نصراني ، فاختصمه إلى القاضي شريح فقال له على مدعياً : الدرع درعي وما أمير المؤمنين بكاذب . ويلتفت القاضي إلى على ويقول : يا أمير المؤمنين إن النصراني صاحب اليد على الدرع ، وله بذلك حق ظاهر عليها فأخذ النصراني الدرع ، وانصرف بعض خطوات ثم عاد يقول : " أما أنى أشهد ان هذه أحكام أنبياء ! أمير المؤمنين يدنيني إلى قاضيه فيقضى لي عليه : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، الدرع درعك يا أمير المؤمنين ، أتبعت الجيش وأنت منطلق من صفين فخرجت من بعيرك الاورق .. فقال على كرم الله وجهة " أما إذا أسلمت فهي لك .[2]

وهكذا طبق المسلموز مبدأ المساواة أمام القضاء تطبيقاً ، لا نرى له نظيراً في أي نظام آخر . ولعل هذا التطبيق يبدو جلياً فى دستور القضاء ، الذي وضعه عمر بن الخطاب فى وصيته ، التي أوصى بها أبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء .[3]

---

(1) د. محمد الشافعي أبو راس ، مبدأ المساواة فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 143 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 61 .

(3) عباس محمود العقاد ، العبقريات الإسلامية ،عبقرية عمر (بيروت :دار الكتاب اللبناني ، 1974) صـ 294 .

4 ـ المساواة فى تولى الوظائف العامة :

جاء الإسلام بالمساواة فى تولى الوظائف ، ولم يميز بين فئة وأخرى أو طائفة وغيرها ، ولم يحاب أحداً ولم يؤثر عربياً على غير عربي. فالأفراد يتساوون فى تقلد الوظائف العامة طبقاً لكفاءتهم وعلمهم وقدرتهم لا لسبب آخر.[1]

بمعنى أن الوظيفة العامة فى الدولة ليست حقاً للفرد على الدولة وإنما هي تكليف للفرد من الدولة ، طالما قامت فيه الشروط اللازمة لها. وكانت فى حاجة لشغل هذه الوظائف ، فإن قامت هذه الحاجة لشغل هذه الوظائف فالكل مع استواء كفاءتهم وقدراتهم وكفايتهم أصحاب حق فيها ، دون محاباة أو وساطة أو مجاملة ومن دون تأثر بسبب الفوارق الطبيعية ، وللخليفة والولاة حق اختيار الأصلح والأميز منهم لشغلها .[2]

فالمساواة فى الإسلام ليس معناها فى هذا الصدد استواء العالم والجاهل أو استواء الحاذق بالخامل ، ودليل ذلك قول الحق سبحانه وتعالى " **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ** " .[3] فالعالم بشئون الوظيفة لا يستوي مع الجاهل بها كما أن القادر على تولى شئونها ، وأداء مهامها لا يستوي مع القاعد عن أدائها ، ودليل ذلك قول النبي ﷺ عليه السلام لأبى ذر عندما سأله أن يستعمله قال : إنك ضعيف وإنها أمانة ".[4] وبديهي أن يحفظ أبو بكر خليفة رسول الله هذه الأمور

---

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 276 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 63 .

(3) سورة الزمر : آية : 9 .

(4) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، جـ3 ، باب كراهية الإمارة بغير ضرورة ، صـ1457 .

ويستوعبها فى حضور ووضوح ، يروى يزيد بن أبي سفيان أن أبا بكر حين بعثة إلى الشام قال له : يا يزيد إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة ، وذلك أكثر ما أخاف عليك بعد ما قالﷺ : من ولى من أمر المسلمين شيئاً فأمر عليهم أحد محاباة فعليه لعنه الله" وهكذا يضع خليفة رسول الله يده على بيت الداء في الوظيفة العامة والمتمثل فى محاباة الأقارب وذوى الحظوة بها ، دون من يتوافر فيهم (القوة والأمانة) ويحذر الولاة من الانزلاق إلى هذا المنحدر(1) وقد سبق لنا الحديث بإفاضة عن اختيار الحاكم للمعاونين في الباب الأول .

5- المساواة فى الواجبات العامة

تشمل المساواة في الواجبات العامة ما يلي :

أولا : المساواة في الضريبة.

ثانيا : المساواة في الخدمة العسكرية.

أولا : المساواة في الضريبة.

تتنوع الضرائب في الإسلام فهناك الزكاة والخراج والجزية والغنيمة والفئ والعشور وفيها جميعاً معنى الضريبة، وما يهمنا هنا الزكاة لأنها في أموال المسلمين دون غيرها.(2) وقد وجبت الزكاة بقول الله تعالى " **وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ** ".(3)

وحكمتها واضحة في وصيه الرسول إلى معاذ حينما بعثه إلى اليمن بقوله" فأخبرهم أن الله تعالى فرض عليهم زكاة تؤخذ من

---

(1) د. محمد الشافعي أبو راس ، مبدأ المساواة فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 151 .

(2) د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 110 .

(3) سورة البقرة : آية : 43 .

أغنيائهم وترد إلى فقرائهم " فهي عبادة مالية لا تفرض علي غير المسلم بل على كل مسلم حر بالغ عاقل مالك النصاب ملكا تاما:[1] أي إنها تؤخذ بنسبه معلومة على قدر معلوم، من الأموال والحيوان والزروع والثمار ولا يجوز إعفاء المسلمين منها لمن توافر فيه تملك النصاب لقوله تعالى " خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ".[2]

وقد حدد الإسلام مصارف الزكاة على مستحقيها بقول الله تعالى " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ".[3] فالزكاة حق الفقراء في أموال الأغنياء ، وتسهم في الإنفاق العام لتحقيق التوازن في مجتمع الدولة الإسلامية .[4]

ثانيا : المساواة فى الخدمة العسكرية :

فرض الله الجهاد على المسلمين دفاعاً عن الدين والنفس والوطن وذلك بقوله تعالى " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ " .[5]

كما يحذر الله من النكوص عن الجهاد ، إذ الجميع فيه سواء وإذا كان الجهاد يستوي فيه القادرون جميعاً بحيث لا يجوز استثناء فرد

---

(1) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 64 .

(2) سورة التوبة : اية : 103 .

(3) سورة التوبة : آية : 60 .

(4) د. فؤاد عبد المنعم احمد ، مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 113 ، 114 .

(5) سورة البقرة : آية : 216.

أو طائفة أو جنس عن فريضة الجهاد ما دام قادراً ، فإنه لا يجب على غير القادرين بسبب شرعي . وذلك لقوله تعالى " **لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ".(1)

والجهاد فرض عين إذا كان الوطن مهدداً ، ولا يجوز أن يتخلف عنه لقوله تعالى " **انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** ".(2) أما حيث لا يكون الوطن مهدداً فإن الجهاد فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ولا أثم عليهم .

وإذا كان المسلمون يستوون فى الدفاع عن أوطانهم ، فإن غير المسلمين ليسوا ملزمين بذلك اكتفاء بدفع الجزية نظير الدفاع عنهم وحمايتهم، وقد استثناهم الإسلام من فريضة الجهاد، لأنهم غير مخاطبين بها وحتى لا يكرهوا على الدفاع عن عقيدة لا يدينون بها ، فعدم المساواة هنا يرجع سببه إلى كفالة الإسلام لحرية العقيدة ، أما إذا رغبوا فى القتال إلى جانب المسلمين فترفع عنهم الجزية .(3)

6ـ المساواة فى العطاء

يتميز النظام الإسلامي بأنه الأول من نوعه فى العالم الذي فرض لكل فرد فى الدولة حقاً في بيت المال منذ أن يولد حتى يموت ، إذ المعروف في النظم المعاصرة أن الدولة لا تفرض من بيت المال مرتبات إلا للعاملين بها وكذلك لغير القادرين على العمل . ولا يميز الإسلام بين

---

(1) سورة التوبة : آية : 91.

(2) سورة التوبة : آية : 41.

(3) د. عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 184 .

الأفراد فى هذا الاستحقاق فلا يمنح أحداً و يحرم آخر ، ولا يفرق بين ذكر وأنثى أو بين مسلم وذمي .[1]

وقد جرى توزيع عطاءات بيت المال فى عهد الرسول ﷺ على معايير مختلفة ، ولكنها جميعاً تقوم على أساس تحقيق المصلحة العامة فكان إذا أتاه فئ قسمه من يومه ، فأعطى الأهل (المتزوج) حظين ، وأعطى العزب حظاً واحداً وكان ﷺ يقسم سهم ذوى القربى في الفيء بحسب المصلحة والحاجة ، فيزوج الأعزب ، ويقضى على الغارم ويعطى الفقير كفايته ، فلم يكن يقسم بالسوية بين الأغنياء والفقراء ، ولا كانت القسمة تجرى على قواعد الإرث .[2]

وإذا كان للرسول أن يتصرف فى هذه الأموال ، مسترشداً بالمصلحة العامة ومستأنساً بالوحي ، فقد كان الأمر فى حاجة إلى قواعد واضحة وثابتة ، في عهد خلفائه تتسم بالعمومية والعلنية .

فالخليفة أبو بكر حين فرض للمسلمين النصاب ، أعطى لكل إنسان كان رسول الله وعده شيئاً . وما بقى من المال قسمه بين الناس بالسوية على الصغير والكبير والحر والمملوك . فبلغ في أحد الأعوام سبعة دراهم وثلث لكل إنسان وبلغ في العام الذي تلاه عشرين درهما لكل إنسان .[3]

لكن هذه السياسة لم يرض عنها عمر وقال معترضاً ، أتسوى بين من هاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين ، ومن أسلم عام الفتح خوف السيف وكان رد أبو بكر : إنما عملوا لله وأجورهم على الله وإنما

---

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلى ، نفس المرجع ، صـ 278 .

(2) د. محمد الشافعي ابو راس ، مبدأ المساواة في النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 170 .

(3) د. عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 278 – 279 .

الدنيا دار بلاغ للراكب ، وكان تعقيب عمر : لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه .

ويفصح هذا الموقف عن اتجاه عمر ، والذي انتهجه حين ولى أمر المسلمين والثابت أن عمر أول من أقام الدواوين فى دولة الإسلام ، ولكن هناك فرق بين بيت المال وبين تدوين حساباته . لقد كان للمسلمين بيت مال فى عهد رسول الله وفى عهد أي بكر ولكن الأمر ما كان يحتاج إلى تدوين ، فالأموال قليلة والمصارف محدودة ، والأمر ينتهي في الغالب بتوزيع ما يرد في حينه ، فلما كان عهد عمر وأتى أبو هريرة من البحرين بأموال كبيرة استعصت على العد والقسمة اقترح الصحابة أن يدون عمر لذلك ديوانا ، أي يتخذ السجلات تسجل فيها الواردات وتوضح فيها العطاءات .[1]

وواجهت عمر صعوبة ترتيب أسماء أصحاب العطاءات ، باعتبار أن من سجل أولا يستحق أكثر مما يليه ، فضلا عن أن يصير صاحب أولوية وأفضلية وحل عمر الصعوبة ، فجمع نفراً من نبهاء قريش وأعلمهم بالأنساب وقال لهم (اكتبوا الناس على منازلهم) وهو ما يعنى أن يكون الترتيب على حسب قدر الناس ومكانتهم ، فدونوا السجلات فجعلوا بني هاشم فى المقدمة . ثم أبو بكر وقبيلته ثم عمرو قبيلته ، ولما عرض الأمر على عمر : قال والله ما وددت أنه كان هكذا ولكن ابدءوا بقرابة رسول الله الأقرب فالأقرب ، حتى تضعوا عمر حيث وضعه

---

(1) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ، جـ4 (القاهرة : دار المعارف ، بدون) صـ 54 .

أيضا : د. محمد الشافعي أبو راس ، مبدأ المساواة في النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 171 .

الله تعالى وأصر عمر على ذلك . حتى أن بني عدى جاءوه وطلبوا منه أن يقبل هذا الترتيب فقال لهم : بخ بخ يا بني عدى أردتم الأكل على ظهري وأن أهب حسناتي لكم ، لا والله حتى تأتيكم الدعوة وأن ينطبق عليكم الدفتر " أى حتى ولو كنتم آخر الناس .[1]

هكذا كانت المساواة فى العطاء ، لا فرق بين كبير وصغير ، ولا بين عربي وأعجمي ، ولا بين رجل وامرأة ، ولا يحابى واحد للونه أو جنسه ولا لقرابته لولى الأمر ، فهذا عمر بن الخطاب يفرض لأسامة بن زيد أربعة آلاف درهم ، ويفرض لابنه عبد الله ثلاثة آلاف درهم ، ولما يعترض ابنه يقول له عمر : لأن زيداً كان أحب إلى رسول الله منك ، وكان أبوه أحب إلى رسول الله من أبيك " ويأتي عقيل بن أبى طالب إلى أخيه على بن أبى طالب ، وهو أمير المؤمنين ويطلب منه أن يزيد له فى العطاء ويطلب على من عقيل أن يأتيه مساءا . فلما كان المساء وحضر عقيل ، طلب منه على أن يأخذ صرة كانت ملقاة على الأرض . ويلتقط عقيل الصرة ثم يصرخ صرخة شديدة ، ويقول إنها جمرة يا على فيقول له على : إذا كان هذا شأنك مع كرة حماها صغير ، فما بالك تريد أن تلقيني فى نار صعرها الجبار ؟ ورفض طلب زيادة عطائه [2] كما امتدت المساواة فى العطاء لتشمل المولود : حيث يسمع عمر وهو يمر ليلاً صراخ صغير ، ويأمر أمه أن تجسن إليه ، ولا ينقطع الصراخ ، ويستفسر عمر عن الخبر – فتخبره – وهى لا تعرفه – أنها تحمل الصغير على الفطام قبل أن يبلغ العامين من عمره ، لأن عمر لا يفرض عطاء إلا للفطيم . ويعود عمر وقد اعتصره الألم . وصلى بالناس الفجر ،

---

(1) كمال بسيونى ، قائد الفكر الإسلامي (عمر بن الخطاب) جـ1 ، مرجع سابق ، صـ 119 .

(2) د. محمد الشافعي ابو راس ، مبدأ المساواة في النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 174 .

ثم يخطب الناس " يا لبؤس عمر ، كم قتل من أبناء المسلمين ! ! ثم أمر منادياً ينادى : ألا تتعجلوا صبيانكم على الفطام ، فأنا نفرض لكل مولود في الإسلام ، وأرسل إلى الولاة في الأمصار، بأن يفرضوا لكل مولود فى الإسلام . (1)

ومن كل ما تقدم تثبت المساواة في الإسلام وتزول الفوارق والطبقات فالامتياز فيه ليس للأكثر ثروة او الأكثر جاها - كما مر بنا في اليونان - وإنما الامتياز بالتقوى والعمل الصالح وهذا ما جاء به القران وأكدته السنة الشريفة وأعلنها صلي الله عليه وسلم صريحة مدوية " الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي علي أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح " والتزم بها خلفاؤه الراشدون رضوان الله عليهم .

وبالحديث عن المساواة في الفكر الإسلامي ينتهي الباب الثاني والذي تناولنا فيه جانبا هاما من جوانب الفكر في الإغريق والإسلام ، وهو الجانب المجتمعي والذي عرضنا له من خلال فلسفة التربية والتعليم ونظام الطبقات في الفكر الإغريقي ، وسيادة مبدأ المساواة في الفكر الإسلامي وسننتقل الآن إلى الجانب الثالث والأخير في فقه السياسة بين الفكر الإغريقي والفكر الإس لامي وهو مجال الحقوق والحريات ، والذي يرتبط ارتباطا وثيقا بما سبقه في الباب الأول حيث الحديث عن فلسفة الحكم والحاكم والتشريع فهو تفصيل للحقوق السياسية في الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي ، ويرتبط كذلك بالباب الثاني حيث الحديث عن فلسفة التربية والتعليم والطبقات ، ففيه تفصيل للحقوق والحريات الاجتماعية في الفكر الإغريقي والإسلام.

---

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، فن الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 264 ، 265 .

الباب الثالث

الحقوق والحريات العامة

في الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول هي:

الفصل الأول:

الحقوق والحريات العامة فى الفكر الإغريقي.

الفصل الثاني:

الحقوق والحريات العامة فى الفكر الإسلامي.

الفصل الأول

الحقوق والحريات العامة في الفكر الإغريقي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : الحرية فى الفكر الإغريقي.

ثانيا : المساواة.

ثالثا : حرية الرأى والتعبير.

رابعا : حرية المعتقدات الدينية.

خامسا : حرية الملكية.

تمهيـــد

يعتبر موضوع الحقوق والحريات العامة ، من الموضوعات الهامة التي تثير اهتمام الحكومات على اختلاف مذاهبها، كما اختلفت نظرة المشرعين إليها على مر العصور ما بين مضيق وموسع ، للقدر من الحقوق والحريات التي يجب أن يتمتع به الأفراد ، وبالتالي فإن ذلك الموضوع يثير اهتمام الأفراد أيضاً باعتباره يمثل حجر الزاوية فى علاقتهم بالدولة ، ويمس الجانب الأساسي من جوانب حياتهم وهو مقدار ما يمكنهم ممارسته من حريات أساسية لاغني لهم عنها بالإضافة إلى تحديد شكل وأسلوب الحكم فى الدولة ، ومدى ما يتصف به ذلك الأسلوب من ديمقراطية أو دكتاتورية ، ومدى ما يسمح للأفراد بمزاولته من حرياتهم الأساسية .(1)

وإذا كانت دولة المدينة في أثينا عنوانا يعبر به الشراح عن أفضل نموذج للدستور الديمقراطي ، فقد سبق أن تحدثت بالتفصيل عن التنظيم السياسي لأثينا ، والمهم في مجال الحقوق والحريات التركيز عليه هنا ، هو إلقاء الضوء علي الحرية عند اليونان كيف كانت ؟ والمقصود بها ؟ وما ترتب عليها من حقوق وحريات ؟

أولا : الحرية في الفكر الإغريقي :

عبر هربرت سبنسر عن الحرية بقوله : إن الإنسان حر أن يفعل ما يريد بشرط ألا يتعدي علي ما لغيره من مثل حريته ، وان الناس كلهم متساوون في حق الحرية أي لكل إنسان الحق في ان يعمل ما يريد ، ما

---

(1) د. أحمد حافظ نجم ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) صـ 3 .

لم ينقص ذلك من حرية الآخرين[1] ، وهذه هي الحرية المطلقة حيث تتعدد أنواع الحرية فهناك الحرية التي هي ضد الاسترقاق ، فيقال حر ورقيق . وهناك حرية الأمم ومعناها الاستقلال وعدم الخضوع لحكم أجنبي ، وهناك الحرية المدنية وهى أن يكون الشخص آمنا من التعدي عليه وعلى ملكه ظلماً ، وهذه الحرية تشمل حرية الرأي وحرية الخطابة وحرية التصرف فى الملك .. الخ .

وأخيراً الحرية السياسية وهى أن يكون للإنسان الحق فى أن يأخذ نصيباً فى حكومة بلادة بالتصويت فى الانتخاب ونحو ذلك .[2]

وفى اليونان نجد الحرية عميقة الجذور ، عبر عن ذلك الشاعر اليوناني هوميروس عندما سئل لأي شئ تصلح ؟ فقال : " للحرية " وتأتى الحرية فى مقدمة المبادئ التى تميزت بها الحضارة اليونانية ، فقد مارسها المواطن ودافع عنها ضد الاستعباد ومن أطرف ما يعبر عن ذلك ، ما ورد على لسان رسل إسبرطة إلى ملك الفرس في معرض رفضهم لمحاولات إخضاعهم للإمبراطورية الفارسية . فقال أحدهم مخاطباً ممثل الملك الفارسي : (أنت تعرف أن تكون عبداً لكنك لم تذق الحرية ، بل تجهل حلاوتها ، فلو كنت اختبرتها فى زمانك ، لكنت تشير علينا بأن نحارب لأجلها لا فقط بالرماح ، بل بالفؤوس أيضاً .[3]

يتضح من هذا النص أن مفهوم الحرية عند اليوناني قديم ، وهو يعنى الحياة فلا حياة بدون حرية ، وأن المواطن الحر لا يقبل أن يعيش

---

(1) احمد امين ، الأخلاق ط10 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1985) صـ 149 .

(2) د. محمد على الصافورى ، النظم الاجتماعية والقانونية ، مرجع سابق ، صـ 237 .

(3) د. بكر مصباح تنيرة ، تطور الفكر السياسي فى العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق، صـ 148، 149 .

إلا فى وطن حر. ويبين هيرودوت أثر الحرية فى اكتساب الدولة للقوة والسيادة فيقول فى تاريخه " كانت أثينا قادرة وزادت مقدرة بعد أن تخلصت من طغاتها " هذا القول يجعل الحرية مصدراً للقوة للفرد وللدولة معاً. ذلك لأن الفرد فى ظل الحرية يعبر عن كل طاقاته المادية والفكرية، وهذا فى حد ذاته يصبح أساساً لقوة الدولة .(1)

فابتدأ من القرن السادس ق . م تقريباً تحرر الإغريق من ضغط الحياة الدينية ومن نفوذ رجالها ، فلقد نشأت بلاد اليونان وتطورت دون أن ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع ، كالذي يتمتع به رجال الدين فى مصر وفارس والهند . كذلك تحرر الإغريق من الملك العضوض ونفوذ الحكام، وبتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دون إعطائهم متسعاً من الحقوق ، فإذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات ، فإنها قد أعطتهم في مقابل ذلك حقوقاً كثيرة قوت فيهم الشعور بالمسئولية، وعززت من شخصية الفرد، وارتفعت عن التضحية بها فى سبيل المصالح السياسية والأطماع العسكرية ، لقد كانت هناك رقابة قوية على سلطة الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا أمراً ، إلا بالرجوع إلى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد .(2)

ومع أوائل القرن الخامس ق.م كانت طبقة العامة قد بدأت تدرك دورها ووزنها فى المجتمع اليوناني فى شكل فيه كثير من الوعي ، وأن تصل إلى مرحلة الحكم الشعبي الذي تتكامل فيه كافة طبقات

---

(1) د. بكر مصباح تنيرة ، نفس المرجع ، صـ 149 .

(2) د.محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 79 ، 80 .

المجتمع فى الحقوق والواجبات والذي ينتقل فيه الفصل فى الأمور إلى المجالس الشعبية ، التي كانت تضم كل المواطنين هذا وإذا كان المجتمع اليوناني قد استطاع أن يستخلص حريته السياسية بالقضاء على حكم الطغاة فى أواخر القرن الخامس ق . م فى ضوء هذه الظروف يصبح من الطبيعي أن يتجه الفكر السياسي اليوناني ، إلى اعتبار قيمة الحرية هي حجر الأساس فى النظام الذي ينبغي أن يسود المجتمع ، وإلى تحديد المعنى المقصود بهذه القيمة .[1]

وقد كان ايسخيلوس Aeschylos (525 - 456 ق . م) أول من أشار إلى الحرية كمقوم سياسي ، ففي مسرحية (الفرس) Persae التى عرضت فى 472 ق.م نجده يشير إلى الحرية كمقوم أساسي للمجتمع اليوناني ، ففي الشوط الأول من هذه المسرحية نجد الملكة أتوسه Atossa (أم الملك الفارسي) التي كانت ترافق الحملة الفارسية على بلاد اليونان مع أبنها الملك ، تسأل الجوقة التي تمثل الشيوخ الفرس عن هوية اليونانيين وأحوالهم فتقول : أي سيد يرعى هؤلاء القوم ؟ فتأتيها إجابة الجوقة مباشرة " إنهم ليسوا رعايا أو عبيد لأحد " .[2]

هذا عن الحرية كمقوم سياسي ، وقد عبر بركليس في أثينا عن الحرية وعلاقتها بالقانون .. فى خطابه المعروف بالخطاب الجنائزي حيث يقول : لا توجد عزلة فى حياتنا العامة ، كما أنه فى حياتنا الخاصة لا موضع للشك والظن وإن كنا نتذوق الحرية فى علاقاتنا الخاصة ، إلا أن روح الوقار تسود تصرفاتنا العامة .

---

(1) د. لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق ، صـ 243 .

(2) د. لطفي عبد الوهاب يحيى ، نفس المرجع ، صـ 244 .

وأنا ليعصمنا من الخطأ احترامنا للسلطان والقوانين وإجلالنا الخاص لم تكفل منها بحماية المظلومين ، واحترامنا كذلك للقوانين غير المكتوبة ، التي كان جزاؤها تأليب شعور الجماعة على من ينتهكون حريتها .[1]

وقد أثرت الحرية في الحياة السياسية في المجتمع الأثيني على وجه الخصوص وهذا ما أوضحه لنا جورج سباين قائلاً : " مواطنون أحرار فى بلد حر وحكومة اتجاهاتها كاتجاهات القانون المحايد لأنه صواب وحق، وحرية المواطن هي حقه في التقدير وفى المناقشة والمساهمة، وفقا لكفايته الذاتية ومواهبه لا لثروته وطبقته الاجتماعية.[2] وكان من وراء ذلك كله تحقيق حياة مشتركة ، وإتاحة فرصة المرانه لمواهب الأفراد وملكاتهم ، وأن تحيا الجماعة حياة متحضرة على أساس من الرفاهية المادية والفن والدين وحرية التقدم الفكري .

هذا عن الحرية السياسية ، إضافة إلى ذلك حصل الأثينيون على حريتهم المدنية عندما وضع صولون نظام (سجن المدين ضمانا لسداد دينه) وحصلوا على حريتهم الحقوقية بتشريع يحمى جسد المواطن ، ويستبق فى مضمونه وروحة نظام الجلب ، وحصلوا على حريتهم السياسية أخيرا ، والتي تتمثل في نظر الإغريقي بحقه فى عدم الخضوع إلا لحكم القانون وحده . فالحرية تشريع ذو مظهر مزدوج : إنه من جهته التحرر من إكراه شخص ، وهو من جهة أخرى خضوع وطاعة للأحكام العامة .[3]

---

(1) د. بكر مصباح تنيرة ، تطور الفكر السياسي فى العصور القديمة والوسطى ، مرجع سابق، صـ 146 ، 150 .

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 20 .

(3) جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ 21 .

ولكن كيف نوفق بين حق الفرد فى الحرية ، وبين خضوعه فى نفس الوقت للقانون ؟ نجد الأثينيون قد وضعوا الحلول الآتية من الناحية العملية : (1)

1 ـ التأكيد على أن كل مواطن هو سيد في منزله ، فيتصرف فى إطار المنزل كيفما يشاء دون أية رقابه عليه من أى جهة تكون .

2 ـ الاعتراف بحق المواطن في المعارضة ضد أى قرار ، أو حكم يمس مصالحه فيما عدا القرارات السيادية التي تتعلق بالمدينة عامة .

3 ـ الاعتراف بحق المواطن في مراقبة الحكام ، وذلك بإلزام الحكام بإعداد تقارير عند انتهاء مدة ولاياتهم عن الأعمال التي أنجزوها ، خلال فترة عملهم لتناقش أمام مجموع المواطنين فى الجمعية العامة أو الشعبية .

4 ـ حق تولى الوظائف العامة، والمساهمة بذلك فى ممارسة السلطة العامة .

5 ـ منع تجديد فترة ولاية الحاكم ، لإتاحة الفرصة أمام أكبر عدد ممكن من المواطنين لتولى مهام الحكم .

6 ـ دعوى الحسبه وهى دعوى يجوز لأي مواطن أن يوقعها ، لإلغاء أي قرار أو لتصحيح وضع يمس الجماعة أو النظام العام ، حتى ولو لم تكن له فيها مصلحة مباشرة وهذه الحلول في مجملها تمثل أسس الديمقراطية الأثينية، فالحرية هي الهدف الذي يتوخاه النظام الديمقراطي، إلا أن مفهوم الحرية فى الديمقراطية الأثينية ، يختلف

(1) د. محمد على الصافوري ، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ، مرجع سابق ، صـ 238 .

عن مفهومها في الديمقراطيات المعاصرة فالحرية عند قدماء الإغريق لم تكن تعنى حرية الفرد وإنما حرية المواطن ، بوصفه عضوا فى المجتمع ، تسمح له بأن يساهم في الشئون العامة للمدينة .(1)

وكما سبق أن ذكرنا - أنه لم يكن يعترف بصفة المواطنة لكل من الأجانب والرقيق ، ولم يتم الاعتراف بها أيضاً لكل الأحرار ، ولكن لمن يشترط فيهم شروط معينة وهى : الميلاد لأبوين أثينين ، بلوغ السن الثامنة عشرة ، الذكورة أداء فترة الخدمة العسكرية الإلزامية ومدتها عامان ، والقيد بسجل المدينة ، فالمساواة تثبت نظريا لكن - لمن توافرت له هذه الشروط - بيد أنها عمليات قيدت بشروط أخرى منها ما يتعلق بالسن ، ومنها ما يتعلق بالثروة ، ومنها ما يتعلق بالمهنة .(2)

وبهذا المفهوم كان المواطن في أثينا ، يتمتع فقط بحقوقه السياسية المتمثلة فى العضوية فى جمعية الشعب ، وحق تولى المناصب العامة ، دون أى تمييز بسبب المركز الاجتماعي أو الثروة ، وذلك علاوة على تمتع المواطن الأثيني بحرية التفكير وحرية إبداء الرأي . وعلى ذلك كان المواطن الأثيني لا يعرف الحرية الفردية الحقيقية ، وذلك لتمتع الدولة بسلطات شاملة ، وعدم وجود ضمانات للأفراد فى مواجهة دولة المدينة .(3)

(1) د. أنور أحمد رسلان ، الحقوق والحريات العامة فى عالم متغير (القاهرة: دار النهضة العربية ، 1993) صـ 18

(2) د. السيد عبد الحميد فوده ، حقوق الإنسان بين النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية (الإسكندرية : دار الفكر الجامعي ، 2003) صـ 89 .

(3) د. أنور أحمد رسلان ، الحقوق والحريات العامة فى عالم متغير ، مرجع سابق ، صـ 19.

فالمواطن كان خاضعاً للدولة خضوعاً تاما ففي ديمقراطية (أثينا) وإسبرطة كانت الخدمة العسكرية مدى الحياة . وكانت إسبرطة تحرم على الإنسان أن يبقى أعزبا ، فقد كانت لا تعاقب فقط الرجل الذي لا يتزوج ، وإنما أيضاً الذي يتزوج متأخراً . وأمتد هذا السلطان المطلق للدولة ، حتى إلى الأشياء الصغيرة فقد حددت قوانين هذه المدن ، مثلا الزى الواجب ارتداؤه .(1)

ثانيا : المساواة

وإذا كان اليونانيون لم يعرفوا حرية الحياة الخاصة ، ولما كان تعريفهم للحرية مشتقا من مبدأ المساواة ، بمعنى أن الفرد يعتبر نفسه حرا ، مادام تصرف الدولة إزاءه ليس سوي مجرد تطبيق لقاعدة عامة ، وضعت للجميع دون مراعاة اذا ما كانت هذه القاعدة استبدادية ام لا(2) ولم يعرف الأثينيون المساواة المطلقة بين الأفراد ، وإنما قصدوا بالمساواة فى هذا الصدد ، أن يكون المواطنون سواء أمام القانون : بمعنى أنها مساواة مدنية تتصل بالحياة الخاصة والعامة على السواء ، والأساس فى هذا كله هو الطاعة للقوانين - مكتوبة أو غير مكتوبة - التي تطبق على الجميع بغير تمييز أو استثناء.

ويتصل بفكرة المساواة أمام القانون الإقرار لكل المواطنين دون استثناء أيضاً – بحق المساهمة في الشئون العامة . بحيث لا ترفض المدينة خدمة من فقير أو جاهل، حيث أن المساهمة في شئون المدينة، حق مفتوح للجميع بل هو واجب عليهم جميعاً .(3)

---

(1) د. محمد سليم غزوي ،الحريات العامة في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ18.

(2) د.محمد سليم غزوي ، نفس المرجع ، صـ19.

(3)د. طعيمة الجرف ، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية فى الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، صـ 40 ، 41 .

ثالثا : حرية الرأي والتعبير

وتأتي حرية الرأي والتعبير امتداد لحق المساواة أمام القانون ، حيث يترتب على هذا الحق أن يتمتع الجميع بالمساواة فيما بينهم ، بحق الكلام في الجمعية أي بحق الرأي والتعبير ، ولعله مما يؤكد حرية الرأي ويحميها ، ما يقرره بركليس من أن لكل عضو فى الجمعية ، أن يدلى برأيه فيما يراه فى المصلحة العامة للمدينة لأنه ليس فى الديمقراطية وجهه نظر مسبقة مفروضة أو ملزمة .

وهكذا كان للإغريق فضل السبق فى منح الفرد حرية الابتكار ، وحرية إبداء الرأي .[1]

هذا عن حرية الرأي ، أما فى مجال حرية العلم : فقد كانت الدولة تقوم باختيار المعلمين ، وفى هذا يقول أفلاطون : لا ينبغي أن يترك الآباء أحرار فى أن يبعثوا أو لا يبعثوا بأطفالهم إلى المعلمين الذين تختارهم الدولة - دولة المدينة - لأن الأطفال أقل انتماء إلى آبائهم من الدولة .

وكان للدولة الحق فى تحريم ما قد يكون تعليما حراً ، من وجهة نظرها ففي إحدى المرات أصدرت أثينا قانون يحرم تعليم الشباب ، بدون ترخيص من الحكام ، وقانون أخر يحرم تعليم الفلسفة بصفة خاصة ، وقد سبق لنا الحديث عن التربية والتعليم بشكل مفصل .

---

(1) P.Monroe, History of Education (New York, The Macmillan co 1910) p.52.

رابعا : حرية المعتقدات الدينية

أما عن حرية المعتقدات الدينية : فقد كان على الفرد أن يعتنق دين الدولة وكان من حق الدولة نفى أى فرد بموافقة[1] (جمعية الشعب) دون محاكمة ودون أن يتهم بارتكاب جريمة معينة ، وذلك لمجرد كونه شخصاً طموحاً ذا أطماع كبيرة يخشى معها خطره وخطرها أو أنه : نظرا لما أداه للشعب من خدمات كبيرة قد تعلقت به الأمة تعلقا ، جعل من يسير الأمور عليه أمر انقياد لها ، وانقيادها له انقيادا يخشي معه استبداده بالأمر ، وقد أطلق على هذا النظام فى أثينا (استراسزم) Ostraclsme أو (نظام المحار) وذلك لأن العادة جرت عند اليونانيين القدماء في أمر ذلك الشخص الذي يخشون استبداده المحتمل، أن يدعو جمعية الشعب إلى الاجتماع لتقرر ما إذا كان يجب نفيه خارج البلاد ، فكان كل مواطن يدلى بصوته فى الجمعية بلا أو نعم ، كتابه على محارة .[2]

خامسا : حرية الملكية

أما عن حرية الملكية : فقد عرفوا الملكية بنوعيها الفردية والجماعية وقد - تحدثنا عن ذلك بالتفصيل - عند أفلاطون وأر سطو ، وكانت ملكية الأرض عندهم من أهم أنواع الملكية ، وكانت فى بادئ الأمر ملكية جماعية واسعة النطاق موزعة على القبائل ولا تنتقل من يد إلى يد ، ثم تطورت وأصبحت ملكية أسرية رئيس الأسرة هو

---

(1) د. محمد سليم غزوي ، الحريات العامة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 18 ، 19 .

(2) د. محمد سليم غزوي ، الحريات العامة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 19 .

المشرف على ثروتها العقارية . وأخيراً انتهت إلى ملكية فردية خالصة ، واعترفت بهذا شرائعهم .[1]

هذا عن الحرية في الفكر الإغريقي ، وما ترتب عليها من حقوق وحريات فماذا عن الشأن نفسه في الفكر الإسلامي ؟ وهذا هو موضوع الفصل القادم .

(1) د. محمد سليم غزوي ، نفس المرجع ، صـ 119 .

الفصل الثانى

الحقوق والحريات العامة في الفكر الإسلامي

ويشتمل على العناصر الآتية

أولا : عند العرب قبل الإسلام.

ثانيا : تقسيم الحقوق فى الإسلام.

ثالثا : بيان أنواع الحقوق والحريات فى الإسلام.

أولاً : الحقوق والحريات عند العرب قبل الإسلام

سبق لنا الحديث عن الحالة السياسية للعرب قبل الإسلام ، واتضح أن القبيلة كانت هي الوحدة السياسية ، وكانت الرياسة تنتقل من رئيس إلى رئيس بالوراثة ، وهكذا وفى ظل نظام سياسي تسوده أمثله " لا حر بوادي عوف " وأعز من كليب وائل " لتؤكد بما لا يدع مجالا للشك ما ساد جزيرة العرب قبل الإسلام من طغيان واستبداد(1)، وسنذكر قصه هذان المثلان لمزيد من التوضيح .

ففيما يتعلق بالمثل الأول " لا حر بوادي عوف " فقد جرى هذا المثل على لسان العرب فى حق جبار من جبابرتهم ، هو عوف بن مجلم بن ذهل الشيبانى وقد كان يقال له ذلك لشرفه وعزه ، وأن من حل بواديه من الناس كانوا له كالعبيد .

والصحيح أن هذا ليس عزا وشرفا، بل هو أكبر دليل على الجبروت والبطش ومن هنا كان المثل أكثر دقه، فى التعبير عن الواقع " لا حر بوادى عوف " .(2)

أما المثل الثاني " أعز من كليب وائل " فكان يقال بسبب وائل بن ربيعه بن الحارث ، وكانت رياسة قبيلة تغلب قد آلت إليه ، واستطاع أن يفرض نفوذه وسلطاته على قبائل أخرى ، فدارت السلطة برأسه وأصابه جنون العظمة والسلطان ولبس تاجاً واتخذ مظاهر الملوك . ولقد بغى وائل على كل الخاضعين لسلطانه حتى أفراد قبيلته أنفسهم ، وما كان لأحد أن يجرؤ على اقتحام حماه .

---

(1) ابن منظور : لسان العرب ، جـ 5 ، مادة عوف ، مرجع سابق ، صـ 254 .

(2) د. محمد الشافعي أبو راس ، مبدأ المساواة فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 41 .

وبلغ به الأمر إلى أن اتخذ (جروا) وهو كلب صغير ليكون شاهدا على ملكه وسلطانه : فكان يدفع بهذا الكلب إلى أى بقعه يشاء ، فلا يجرؤ أحد على الرعي أو الاستسقاء في الأرض التي يسمع فيها عواء الكلب ، إلا بإذن وائل . وأطلق العرب على وائل ذاته كنيه (كليب) وصارت عبارة (أعز من كليب) مثلا يضرب فى حق كل من بلغ به التجبر والطغيان مبلغ وائل أو يزيد .[1]

هذه أمثلة لملامح النظام السياسي ، الذي ساد بلاد العرب قبل الإسلام ونتج عنه أنه لم يكن مقبولاً ولا متصوراً ، أن يكون للفرد أى حق من الحقوق السياسية على الوجه المعروف ، فرياسة القبيلة للفرع الأقوى وبالوراثة أو شبة الوراثة ، ذلك أنه كثيراً ما كان يصيب الفرع الرياسي ضعف ، أو أن يكون الوارث للمشيخة غير أهل لتوليها ، فيقع صراع بين مشايخ البطون ينتهي عادة باختيار أقواهم شيخاً للقبيلة . ولم يكن للفرد في القبيلة رأى في ذلك .[2]

هذا من ناحية الحقوق السياسية ، أما حقوق الإنسان الاجتماعية قبل الإسلام - فقد أوضحنا الحديث عن الرق - فى الباب السابق .

فقد كان المجتمع العربي يقوم على الرق ، وكذلك قانون الأخذ بالثأر أحد السمات المميزة للحياة القبلية السابقة على الإسلام ، وفى ذلك يقول وات : لقد خلت جزيرة العرب قبل الإسلام ، من أي حس بالواجب الجماعي لدى الإنسان نحو أخيه الإنسان ، باعتباره كائنا وشريكا بشريا ، فمن حيث المبدأ لم تكن هناك غضاضة في إثم من

---

(1) عباس محمود العقاد ، الديمقراطية فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 29 .

(2) د. محمد الشافعي أبو راس ، مبدأ المساواة فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 41 .

قتل رجل تصادفه في الصحراء ، ولا يردعك عن قتله سوى ما يرتبط بنظام الأمن وقانون الأخذ بالثأر ، أي التحقق من انتمائه إلى قبيلة قوية قادرة على نيل ثأرها .

كذلك فإن المجتمعات التي يحكمها قانون الأخذ بالثأر ، قد أدخل عليها تعديل على المطلب القاضي بتعويض النفس بالنفس ، وأصبح من الممكن قبول دية أو (عقل الدم) كبديل عن الثأر .(1)

كما كان العرب قبل الإسلام يشربون الخمر ، ويلعبون الميسر ويقيمون الأنصاب والأزلام ويشير إلى ذلك قوله تعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** " .(2)

وكانوا يأتون الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وتلك نتيجة طبيعية كذلك لإدمان الخمر ، وللثراء العريض الذي دفع البعض منهم إلى الترف والمجون . كما كان البعض الآخر – الذي اتسم بالفقر – يتجه إلى الإغارة والسلب والنهب والخروج على القانون .(3) وكانت التفرقة بينهم نتيجة طبيعية للتحارب والاعتداء فالتفاخر وعدم المساواة كان واضحاً جليا عندهم ، في مجال العلاقات بينهم وبين أنفسهم ، وبينهم وبين غيرهم من سائر الشعوب الأخرى .(4)

---

(1) مونتجمرى وات ، الفكر السياسي ، المفاهيم الأساسية ترجمة صبحي حديدي (بيروت دار الحداثة ، 198) صـ14

(2) سورة المائدة : آية : 90 .

(3) مونتجمرى وات ، الفكر السياسي الإسلامي (المفاهيم الأساسية) ، مرجع سابق ، صـ 14 .

(4) د. فضل الله محمد إسماعيل ، حقوق الإنسان الضوابط والضمانات (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية ، 2000) صـ 203 .

ففي مجال العلاقة بينهم وبين غيرهم من الشعوب ، نجد أن العرب في جاهليتهم كانوا يعتقدون أنهم شعب كامل الإنسانية ، ومثل أعلى للخليقة، وأن جميع شعوب العالم دونهم، ويطلقون لفظ (الأعاجم عليهم) .[1]

وعلى ذلك فلو أن كسري فارس يريد أن يكون زوجاً لابنه عربي ، ولو كان العربي من أتباعه لما استطاع ، وذلك هو الاعتداد بالعنصر والتفاخر به وقد حدث ذلك مع كسري (أبرويز) وابنه النعمان ابن المنذر ، وأدت إلى حرب مشهورة (بحرب ذي قار) انتصر فيها العرب على الفرس ، وتحرروا من سلطانهم أما عن علاقتهم فيما بينهم فكانت تقوم على الاعتداد بالأصول والأنساب ويكون مركز الفرد القانوني مركزه الاجتماعي ، من حيث أصله ونسبه وكونه غنياً أو فقيراً بين أفراد قبيلته .

فطبقة الأحماس كما قال عنهم ابن هشام فى السيرة .[*] لاعتمادهم على أصلهم يرون ، أن لهم من الحقوق ما ليس لغيرهم ، فيستأثرون بالمناصب الرئيسية الدينية والمدنية ، كزعامة القبائل وتولى القضاء ، ويرث الأبناء عن الآباء تلك المناصب .

وفيما يتعلق بمجال العلاقة بينهم وبين أنفسهم ، وما يتجلي فيها من تفرقه تظهر جلية ، فى علاقة الرجل بالمرأة فقد انحطت منزلتها عند البدوي بالذات لأنها لم تكن تشارك الرجل في الحروب ، التي كانت

---

(1) د. فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المساواة فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 61 .

(*) قال أبن هشام "الحمس : نحن بنوا إبراهيم وأهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وساكنها فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلتنا ولا نعرف العرب مثل ما تعرف لنا من الفضل .
أنظر : أبن هشام : السيرة النبوية ، جـ1 . صـ216 .

شائعة بين القبائل ، وأنها كانت موضع تبرم في هذا المجتمع بسبب وقوعها سبيه في أيدي الخصوم ، مما يسبب لرجال قبيلتها الخزي والعار.(1)

وأنها بذلك لم تكن في نظرهم جديرة حتى بحق الحياة . ومن هنا انتشرت عندهم عادة وأد البنات ، تخلصا منهن صغيرات قبل أن يصرن فتيات يستهلكن دون إنتاج ، وقد ورد ذلك في القران الكريم " **وإذا الموؤدة سئلت بأيِّ ذنبٍ قُتِلَت**".(2)

وبوجه عام فالمرأة لم تلق من التكريم الذي يلقاه الرجل ، وإنما إذا كرمت فهي تكرم عند زوجها لأنها بنت كبير من كبرائهم ، او أم لابنه الذي يحبه ، أما إنها تكرم لمجرد انتسابها لجنس النساء ، فذلك ما لم تكن تدركه قط من منازل الإنصاف والكرامة . وقد يحميها الأب والزوج كما يحميها الأخ والابن حماية الواجب المفروض عليه لكل ما في حوزته وحماه ، فيعاب علي الرجل منهم ان يهان حرمه كما يعيبه أن يعتدي عليه في كل محمي ، أو ممنوع ومنه فرسه ودابته وبئره ومرعاه .(3)

فالمرأة كانت عارا يأنف منه أهله ، أو حطاما يورث مع المال والماشية فكان الرجل منهم يستكثر عليها النفقة ، التي لا يستكثرها علي الجارية المملوكة والحيوان النافع . وكل قيمتها بين الذين يستحيونها ولا يقتلونها في طفولتها ، أنها حصة من الميراث تنقل من الآباء

(1) احمد الشامي ، تاريخ العرب والإسلام ، مرجع سابق ، صـ51 .

(2) سورة التكوير : آية : 9 .

(3) د. محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات في الإسلام (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، 1983) صـ39 .

إلى الأبناء، وتباع وترهن في قضاء المنافع وسداد الديون لا يحميها من هذا المصير إلا أن تكون عزيزة قوم تعز بما يعز عندهم من ذمار وجوار .(1)

هذا عن حقوق العرب في الناحيتين السياسية والاجتماعية ، أما عن حقوق الإنسان الاقتصادية قبل الإسلام . فقد سبق أن ذكرنا . التفاوت فى المال بينهم ، كان فيهم الأغنياء عظيمو الغنى ،المترفون المسرفون في الترف ، والفقراء شديدو الفقر .

كان في مكة مثلاً أثرياء كبار كأبي سفيان والوليد أبن المغيرة وعبد الله بن بن جد عان ، وكانوا كتجار كما قال عنهم القرآن " **الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ** ".(2)

ولهذا التفاوت كان الفقراء ينقمون على ذوى الثراء ، ثراءهم وشحهم فيغيرون عليهم ، وينهبون منهم ما استطاعوا ، وكانوا يوزعون ما استولوا عليه بالإغارة ، والسلب بينهم وفى القرآن الكريم آيات كثيرة عن الذين يبخلون ، ويأدرون الناس بالبخل ويكتمون ما أتاهم الله من فضله .(3) وفيه آيات ، كثيرة عن الشح والاشحه " أشحه على الخير " .(4)

---

(1) د.محمد رافت عثمان ، نفس المرجع ، صـ39 .

(2) سورة المطففين : الآيات : 2 ، 3 .

(3) انظر في ذلك : سورة النساء : آية : 37 ، سورة الليل آية 8 ، سورة آل عمران آية : 180 كذلك آية 76 من سورة التوبة والآيات 37 ، 38 من سورة محمد : آية 24 من سورة الحديد

(4) انظر : الآية 19 من سورة الأحزاب ، الآية 9 من سورة الحجر ، الآية 28 من سورة النساء .

وعلى العكس جمع القرآن بين صفحاته الكثير من الآيات ، التي تأمر بالزكاة وتحث على الصدقة والإنفاق فى سبيل الله ، وهي كثيرة فى كتاب الله ، وقد أنزل الله آيات محكمات فى " **إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُونَ** " .(1)

هذا هو مجمل حال المجتمع البدوي ، سياسياً واجتماعياً واقتصاديا ، أما عن حالة الحضر فلم تكن بأفضل من حالة البدو ، فعلى الرغم من أن أهل الحجاز كانوا يسكنون فى مدن كبيرة نسبياً كالطائف ومكة يثرب ، فإن العلاقات الفردية والاجتماعية كانت تحكمها في الغالب نفس القواعد ، التي تحكم العلاقات المماثلة لدى البدو.(2)

ثانيا : تقسيم الحقوق في الفكر الإسلامي

ولكن الإسلام يعتبر - وبحق دين الحرية . فقد كفل للإنسان حقوقه وحرياته منذ لحظة ميلاده ، وحتى انتقاله إلى رحاب الله بل أكثر من ذلك ، قرر الإسلام حقوقاً معينة للجنين قبل أن يولد ، كما صان كرامة الإنسان بعد موته : فقرر حرمة الميت يتطلب سداد ديونه قبل توزيع تركته ، ومنع نبش القبور وتحريم التمثيل بجثث الموتى ، إلى غير ذلك من مظاهر تكريم الموتى ، والحفاظ على سمعتهم .(3)

---

(1) سورة التوبة : آيات 91 ، 92 ، 93 .

(2) د. محمد سليم العوا ، فى النظام السياسي للدولة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 39

(3) د. انور أحمد رسلان ، الحقوق والحريات فى عالم متغير ، مرجع سابق ، صـ 36 .

يقول الرسول ﷺ " إياكم والمثله " . فالأصل العام فى الإسلام ، هو كرامة الإنسان وكفالة حقوقه وحرياته ، إعمالا لقول الحق تبارك وتعالى "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ".(1)

وجمع الإسلام بين الدين والدنيا ، بين الأولى والآخرة . أما الأولى فهي دار تكليف وعمل خلق فيها الإنسان وهو لا يملك شيئاً ولا حقا ، وإنما الأشياء والحقوق كلها مردها إلى خالق السموات والأرض ، لكن شاءت رحمة الله وفضلة أن يمنح عبادة ما شاء أن يمنحهم من حقوق تقضى بإرادته وحده بثبوتها لهم، إلا أن تقريرها ليس خالصاً فقد يكون حقهم فيها غالب ، وقد يكون حق الله فيها غالباً أما حق الله الخالص فليس لأحد فيه حق.(2) وهكذا رسم الإسلام نظريته في الحقوق رسما لم ولن تصل إليه أحدث النظريات ، وقسمت الحقوق فيه إلى ثلاثة أقسام على النحو التالي :

1 – حق الله الخالص : وتعرف بأنها كل حق ليس للعبد إسقاطه ، فالإيمان بالله وسائر العبادات من صلاة وصيام وزكاة وغيرها ، لا يجوز لأي إنسان كائن من كان أن يدعي سقوطها عنه ، أو عن غيره من سائر أفراد البشر.(3)

ويرى الفقهاء أن العادات من حق الله تعالى ، فلا يجوز تحريم الحلال ولا إباحة الحرام ، وإلا عد ذلك تعدياً على حقه سبحانه وتعالى ، لأن الحلال والحرام تشريع مبتدأ يقول تعالى " وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا

(1) سورة الإسراء : آية : 70 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحريات فى النظام الإسلامي دراسة مقارنة (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1982).

(3) د. محمد رافت عثمان ، الحقوق والواجبات فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص16 .

ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ "[1] وقال جل شأنه " يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ".[2]

2 . حقوق العباد : وتعرف بأنها كل حق يصح للعبد إسقاطه ، مثل ثمن الدار التي باعها إنسان لآخر ، والدين الذي لإنسان على آخر ، وما شابه ذلك مما يجوز للإنسان أن يتنازل عنه ويسقطه .[3]

وكذلك جرائم القصاص بأنواعها ، فالقصاص فى ذاته تحت أية صورة أو معنى هو حق للعبد ، ولكن لله فيه حق ، وحق الله هو حق المجتمع ، وإن كان حق العبد غالباً في ذات القصاص ، ومن ثم يحق له أن يعفو ويسقط القصاص ، حتى بعد الحكم به .[4]

3 . حقوق اجتمع فيها حق الله و حق العبد : وفيها يكون حق المجتمع أظهر من حق الفرد ، مثال ذلك أن جرائم السرقة والقذف هي : من الجرائم التي تولى الله سبحانه وتعالى بيان حدودها ، ومعنى ذلك حق الله فيها على الخلوص لأنه حق المجتمع ، إلا أنها فى ذات الوقت تحمل حقا شخصياً للعبد ، إذ السرقة اعتداء على ماله ، والقذف اعتداء على سمعته وكرامته ، واعتباره بين الناس فإن قامت الدعوى وثبتت الجريمة يصبح الحد حقا خالصاً لله تعالى ، لا يملك أحد إسقاطه أما قبل الترافع وثبوت الحجه ، فإنه يتصور فيها العفو .[5]

---

(1) سورة الأنعام : آية : 119.

(2) سورة البقرة : آية : 168 .

(3) د. محمد رافت عثمان ، الحقوق والواجبات فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 16

(4) د . صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق، صـ 117.

(5) د . محمد رافت عثمان ، الحقوق والواجبات في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 19.

ويجب أن نعلم أن جميع الحقوق بما فيها الحقوق التي منحها الله للإنسان فلله فيها حق ، فالأموال مثلا مع أن الإنسان يملكها وله حق التصرف فيها ، إلا أن ذلك مقيد بأمور تجعل تصرف الإنسان فيها محققاً لمصالحه . فالحكمة من تحريم الله عز وجل للربا هو : صونا لمال العباد من أن يضيع في المصالح الدنيوية الفاسدة وإنما دفعة والتبرع به مثلا كصدقة ، أو في سبيل الله أو الحج ، حرصاً على الآخرة .[1]

ثالثا : بيان أنواع الحقوق والحريات في الإسلام

إن الحريات العامة متدرجة ونسبية ، كما أن مضمونها يتغير بتغير العصر وباختلاف طبيعة النظام السياسي الذي تقوم به ، وقد عرف الإسلام فكرة الحقوق التي تشكل قيداً على سلطة الحكم ، قبل أن تظهر على السنة فلاسفة العقد الاجتماعي بعشرة قرون على الأقل . بل إن الحقوق التي أقرها الإسلام لا تستند إلى أساس افتراضي كفكرة العقد الاجتماعي ، ولكنها تقوم على أسس واقعية من نصوص الكتاب والسنة .[2]

وتتقسم الحقوق والحريات في الفكر السياسي الإسلامي إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : الحرية الشخصية ويندرج تحتها :

1 – حق الأمن .   2 – حرمة المسكن .

3 – حرية التنقل .

---

(1) د . محمد رافت عثمان ، نفس المرجع ، صـ 17، 18 .

(2) د. كريم يوسف أحمد كشاكش : الحريات العامة فى الأنظمة السياسية المعاصرة (الإسكندرية ، منشاة المعارف ، 1987) صـ 252 .

النوع الثاني : الحرية السياسية ويندرج تحتها :

1 - حرية الرأي . 2 - حرية العقيدة .

3 - حق المعارضة فى الإسلام .

4 – حرية المشاركة السياسية وتتمثل فى مبدأ الشورى فى الإسلام

النوع الثالث : الحقوق الاقتصادية والاجتماعية :

أولا : الحقوق الاقتصادية ويندرج تحتها :

حق الملكية ، وتنقسم الملكية إلى نوعين : فردية وجماعية .

ثانيا : الحقوق الاجتماعية ويندرج تحتها :

1 . حق العمل . 2 . حق الرعاية الصحية

3 . حق التكافل الاجتماعي الذي يتمثل فى فريضة الزكاة .

وسنتناول الحديث عن هذه الحريات بشيء من التفصيل :

النوع الأول : الحرية الشخصية :

1] حق الأمن :

يعتبر حق الأمن من أهم الحريات الفردية ، لا بل يشكل الحرية الأساسية التي تتضمن وتكفل الحريات الأخرى ، فحيث لا يوجد لا يصح الإدعاء بأنه يوجد من الحرية حتى مظهرها .[1]

ويقصد بحق الأمن : حماية الإنسان فى نفسه وماله وعرضه وكفالة سلامته ومنع الاعتداء عليه أو التحقير من شأنه أو تعذيبه

---

(1) د. عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 278 .

واضطهاده ، سواء أكان ذلك من الدولة أم من أفراد المجتمع .[1] وقد كفلت الشريعة الإسلامية للناس هذا الحق وحرمت الشريعة الاعتداء على أى شخص ، إلا إذا كان ظالما قال الله تعالى " **فَلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** " .[2]

وعن أبى هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال " كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه ".[3]

ولكفالة تحقيق الأمن الفردي أوجب الإسلام على الدولة ، حماية حقوق الفرد وحرياته من الانتهاك أو الإيذاء وتوقيع العقوبات على المعتدين ، وجعلت العقوبة القصاص . ففي نطاق حق الإنسان أن يعيش آمنا على ماله ، فقد شددت الشريعة الإسلامية على عقوبة السرقة ، لما فيها من اعتداء على طمأنينة الفرد وزعزعة الثقة بينه وبين الآخرين ، فجعلت العقوبة قطع اليد وجاء ذلك فى قوله تعالى " **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ** ".[4]

وفى نطاق حق الفرد أن يعيش آمنا على عرضة أن ينتهك ، نجد الإسلام يعاقب كل من يلوث عرض غيره كذبا وبهتاناً ، وجعل العقوبة ثمانين جلدة، لأن تلويت العرض كذباً يعتبر جريمة تمس شرف الشخص وتمتهن كرامته، وهى فوق ذلك مثار للعداوة والبغضاء وإشاعة للفاحشة بالسماع ، يقول الله تعالى " **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ**

---

(1) د. إسماعيل البدوي ، دعائم الحكم فى الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، مرجع سابق ، صـ 113.

(2) سورة البقرة : آية 193 .

(3) رواه مسلم ، صحيح مسلم ،كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ، جـ 4 ، صـ 1986 .

(4) سورة المائدة : آية : 38 .

شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ " .[1]

وكذلك نجد الشريعة الإسلامية تحرم الزنا ، لأضراره الجسيمة والمدمرة لأمن الفرد والمجتمع على السواء ، ومن هذه الأضرار الالتباس في الأنساب وإيجاد جيش من الأطفال غير الشرعيين ، الذين يحكم عليهم ظلماً بالحياة فى الملاجئ محرومين من نعيم الأسرة ، مما يدفعهم للجنوح فيكونوا مصدراً كبيراً وخطيراً للجريمة ، فضلاً عن أن الزنا يؤدى فى كثير من الأحوال إلى جرائم القتل والجرح والاعتداء وكذا السرقة والغش والاختلاس ، وغير ذلك من الجرائم مما يؤثر بالإيجاب على أمن المجتمع وأمن الفرد على السواء .[2]

ومن أجل ذلك كانت الحكمة الإلهية بتشديد عقوبة الزنا ، للزجر والردع فجعل العقوبة هي الرجم للمحصن والمحصنة ، أما لغير المحصن فهي الجلد لقولة تعالى " **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** " .[3]

2] حرمة المسكن :

تجد حرية السكن وحرمته مكانتها السامية فى الإسلام ، فالسكن يعنى الراحة والهدوء وفيه معنى الاستقرار ، وبداخله يتحرر الإنسان من كل ما لا يجب أن يراه عليه الناس ، وفى السكن يجد

---

(1) سورة النور : آية : 4 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان (القاهرة : دار النهضة العربية ، 2000) صـ 134 .

(3) سورة النور : آية : 2 .

الإنسان مأمنه ، وستر عوراته ، ومن ثم أوجب الإسلام ألا يدخل البيوت إلا من أذن لهم بدخولها .[1] ومن ثم وجب عدم مداهمتها أو الاعتداء عليها بالتجسس يقول الحق تبارك وتعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ** " .[2]

ومن السنة : قال ﷺ " من أطلع فى بيت قوم بغير أذنهم فقد حل لهم أن يفقاوا عينه " .[3] وهكذا فالآيات والأحاديث تمثل حفاظاً على حرية الفرد وكرامته فى بيته موضع أسراره ، ويرى أستاذنا الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي أن الآية السابقة تمثل خطابا للمحكوم وليس خطاباً للحاكم ، أنها تقيد الناس فيما بينهم بما تضعه من آداب للسلوك يطبقونها فيما بينهم .

إن الشخص العادي في علاقته بشخص آخر هو الذي يحكم أن يقال له ارجع فيرجع ، أما الحاكم الذي يحمى مصالح المجتمع كله ، كيف يمكن أن يقال له ارجع فيلتزم بالرجوع ، إنه بحكم المهمة الموكولة إليه مكلف بان يقيم حدود الله فى الأرض ، ويفرض هيبة النظام والقانون .[4]

---

(1) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 131 .

(2) سورة النور : آية : 27 ، 28 .

(3) رواه البخاري ، صحيح البخاري بشرح الكرماني ، جـ24 ، كتاب الديات ، مرجع سابق، صـ 31

(4) د. مصطفى أبو زيد فهمي ، النظرية العامة الدولة ، مرجع سابق ، صـ 433 ، 435 .

3] حرية التنقل :

كفل الإسلام حرية الإنسان في التنقل خارج البلاد وداخلها ، وتجد هذه الحرية سندها الشرعي فى كتاب الله وسنة رسول الله ، يقول الحق تبارك وتعالى "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ " (1) وقال أيضا " لِإِيلافِ قُرَيْشٍ إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ " (2) وقال عز من قائل " فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " (3) فمن دأب مسعى كسب العيش والاتجار أن تتم الأسفار ، ويحدث الانتقال طلباً للرزق ، إلا أن هذا التنقل ليس قاصراً على ذلك ، وإنما أسبابه وأهدافه قد تتعدد فقد يكون طلباً للحرية وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى " إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً ". (4) وقد يكون الانتقال بسبب طلب العلم وفى ذلك يقول الرسول ﷺ " اطلبوا العلم ولو في الصين ". (5)

وحرية التنقل ليست مطلقه ، ولكن قد تقيد للصالح العام والآداب العامة . فإن السلطة السياسية تستطيع أن تدخل عليه بعض القيود لمصلحة تراها . فقد كان ﷺ يقيد من حرية التنقل في بعض الأحيان ، ومن ذلك ما يروى عنه ﷺ أنه قال " إذا كان الطاعون ببلد

---

(1) سورة الملك : آية :15 .

(2) سورة قريش : آية : 1 ، 2 .

(3) سورة الجمعة : آية : 10 .

(4) سورة النساء : آية : 97 .

(5) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صد 134 .

فلا تدخلوها ، وإذا كنتم به فلا تخرجوا منه ".[1] فالدخول إلى بلد فيه الطاعون إلقاء بالنفس إلى التهلكة والخروج منه وفيه الطاعون نقل للعدوى ونشر للوباء وإضرار بالناس .

فالتقييد من حرية التنقل له ما يبرره . وما روى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب انه الزم كبار الصحابة بالإقامة معه في المدينة حتى يستشيرهم فيما يجد من أمور . كما روى عن عمر بن الخطاب تلك الحادثة الشهيرة المعروفة عن (نصر بن حجاج) فقد أمر بإبعاده عن المدينة خشية أن تفتن به نساؤها ، وقد فعل عمر ذلك بطريق المصلحة لا بطريق الحد والعقاب ، ذلك لأن الجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة.[2]

هذا هو النوع الأول من الحريات وهى الحريات الشخصية ، والآن مع النوع الثاني وهو : الحرية السياسية .

النوع الثاني : الحرية السياسية

وهى حق الفرد في المساهمة في شئون الدولة ، من خلال حق التصويت وحق الترشيح في الانتخابات ، وحرية الحديث والصحافة والاجتماع .[3] وهى الركيزة الأساسية التي تمثل مبدأ الشورى - والتي سبق الحديث عنه بالتفصيل في الباب الأول - ولنتوقف الآن مع الحقوق والحريات التي تندرج تحت مضمون الحرية السياسية ومنها :

---

(1) البخاري ، صحيح البخاري ، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون ، جـ24 ، مرجع سابق ، صـ86 .

(2) د. كريم يوسف احمد كشاكش ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 258 .

(3) د. كريم يوسف أحمد كشاكش ، نفس المرجع ، صـ 258 .

1] حرية الرأي والفكر في الإسلام :

تعد حرية الرأي بالغة الأهمية والخطورة ، وتأتى أهميتها في الإسلام من لزومها لقيام المسلم بالجهر بالإسلام والدعوة له بالحجة والمقارعة ، وهذا لا يتأتى إلا بحرية الرأي ، ومن ثم كان كفالة الإسلام لهذه الحرية وحمايته لها . يقول تعالى " **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** "[1] فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أهم فرائض الإسلام وتحقيقه يستلزم بداهة الرأي .[2]

ويحث ﷺ على حرية إبداء الرأي ولو أمام السلطان . حيث قال " أفضل الجهاد كلمه حق عند سلطان جائر " وقال أيضاً " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، وإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان ".[3]

ولقد كان من اهتمام الصحابة والخلفاء بحرية الرأي ، أن كان التمسك بها سببا في فقد على بن أبى طالب لمنصب الخلافة ، حيث رد على عبد الرحمن بن عوف قائلاً : أعاهدك على أن أعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي ، فدفع عبد الرحمن يد على ، ونادي عثمان فقبل العهد الذي رفضه على ، فكان خليفة بدلاً منه .[4] ولعل أروع صور تطبيق حرية الرأي في الإسلام من الناحية العملية معارضه امرأة لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، حين وقف يدعو إلى وضع حد أعلى

---

(1) سورة آل عمران : آية : 104 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية في النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ146 .

(3) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، جـ2 ، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان ، صـ21 ، 22 .

(4) عن تفاصيل البيعة لعثمان بن عفان أنظر أبن سعد الطبقات الكبرى ، جـ3 ، مرجع سابق ، صـ45

للمهور منعاً للمغالاة فعارضته المرأة قائله : ليس هذا لك يا أمير المؤمنين وتلت قوله تعالى " **وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً** "(1) فطأطأ عمر رأسه وقال " كل الناس يعلم القرآن إلا أنت يا عمر ، وفى رواية أخرى " أصابت امرأة وأخطأ عمر .

ومع ذلك فقد دعا الإسلام إلى التزام الأدب ، والاحترام في المناقشة في إبداء الرأي ، كما نهى عن المجادلة التي تؤدى إلى العداوة والبغضاء ، ووضع القيود على حرية الرأي وهى : أنه لا يجوز أن تؤدى حرية الرأي إلى الفتنه والفرقة بين المسلمين ، كما أنه لا يجوز أن تؤدى إلى تناول الناس لفحش القول ، أو الخوض فى أعراضهم وأسرارهم ، فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه لقوله تعالى " **لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً** " .(2)

وهكذا فالقاعدة الأساسية في الشريعة هي حرية الرأي ، والقيود على هذه الحرية ليست إلا فيما يمس الأخلاق أو الآداب أو النظام ، وعلى ذلك فان حرية الرأي في الإسلام لا تكون مستقيمة ، إلا إذا قامت على النظر العلمي القويم وإن الإسلام أعلى شأن العقل فى إدراك المسائل ، وهكذا حد الاسلام حرية الرأي بحدود عدم الاعتداء على الدين أو إفساد أهله ، فمن أبدى رأيه متعدياً هذا الحد فإن رأيه يكون جريمة ، يجب العقاب عليها .(3)

---

(1) سورة النساء : آية : 20 .

(2) سورة النساء : آية رقم 148

(3) د. محمد سليم محمد غزوي ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 60 ، 61 .

أيضاً : د. مصطفى سيد صقر ، الحقوق والحريات العامة فى الفكر الفلسفي الإسلامي (المنصورة : مكتبة الجلاء الجديدة ، 1997) صـ 38 .

2] حرية العقيدة :

يقصد بحرية العقيدة أن يكون للإنسان الحق في اختيار ما يؤدى إليه اجتهاده في الدين ، فلا يكون لغيره حق في إكراهه على عقيدة معينه ، أو على تغيير ما يعتقده بوسيلة من وسائل الإكراه .(1)

فالأصل العام هو حرية الإنسان فى اختيار عقيدته ، والتمسك بها بل والدفاع عنها وهو أصل مستمد من قوله سبحانه وتعالى " **لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** "(2) وقوله جل جلاله مخاطباً رسوله الكريم " **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ** ".(3)

وتتم حماية حرية العقيدة بأسلوبين :

الأسلوب الأول : إلزام الناس بأن يحترموا حق الغير فى اعتقاد ما يشاء فكل إنسان حر في عقيدته فى إطار أحكام الشريعة الإسلامية .

الأسلوب الثاني : إلزام صاحب العقيدة بأن يعمل على حماية عقيدته ، على أن يتم ذلك فى إطار أحكام الشريعة الإسلامية .

فالشريعة الإسلامية لم تدع لأحد بعد الله ورسوله ، سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ، بل إن الرسول ﷺ كان مبلغاً ومذكرا ، لا مهيمناً ولا مسيطراً .(4)

---

(1) د . صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 135 .

(2) سورة البقرة : آية : 256 .

(3) سورة يونس : آية : 99 .

(4) د . أنور أحمد رسلان ، الحقوق والحريات العامة فى عالم متغير ، مرجع سابق ، صـ39
أيضاً : د . عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسي فى الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 387

وكفلت الشريعة الإسلامية حرية المناقشة الدينية ، والحوار في شئون العقيدة للمسلمين ولغير المسلمين ، ما دام ذلك فى حدود النظام العام ولا يدعو إلى الفتنه ولا يثير الشقاق . وهذا يعنى وجوب احترام كل ما جاءت به العقيدة الإسلامية ، فلا حرية ضد هذه العقيدة . فقد أقر النبي ﷺ اليهود المحيطين بالمدينة على ممارستهم لشعائرهم الدينية .[1]

ووضع الإسلام الضوابط للمناقشات الدينية، فاشترط لها ألا تؤدى إلى الكفر وأن تكون بالحكمة والموعظة الحسنه،فلا يكون الجدال إلا بالتي هي أحسن وبهذا الأسلوب الذي قرره الإسلام لحرية المناقشة ، كانت هذه الكتب التي أرسلها النبي ﷺ إلى الملوك وغيرهم يناقش فيها الدين الجديد ويدعوهم إلى إتباعه .[2]

وتهدف القيود التي يضعها الإسلام على حرية العقيدة ، إلى منع الفتنه وإقرار السكينة وكفالة الحرية على وجهها الصحيح .[3] كذلك يكفل الإسلام حرية ممارسة الشعائر الدينية للمسلمين ولغير المسلمين على أن يتم ذلك كله فى حدود النظام العام ، ورعاية الآداب العامة لان عقد الذمة يتضمن إقرار الذمي على عقيدته ، وعدم التعرض له بسبب ديانته .[4]

---

(1) د . مصطفى محمود عفيفى ، الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1990) صـ 88 ، 89 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 111 .

(3) د. كريم يوسف كشاكش ، الحريات العامة فى الأنظمة السياسية المعاصرة ، مرجع سابق، صـ 264 .

(4) د. أنور أحمد رسلان ، الحقوق والحريات العامة فى عالم متغير ، مرجع سابق ، صـ 40 .

هذا عن الحرية السياسية في الإسلام ، والآن مع النوع الثالث

النوع الثالث : الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

أولا : الحقوق الاقتصادية ويندرج تحتها : حق الملكية

وتعد حرية التملك ، من أبرز الحريات الاقتصادية ، فالمال في نظر الإسلام ضروري للحياة البشرية ودعامة وجود المجتمع ، وبه حياة الإنسان وبقاؤه ومن هنا كان إقرار الشريعة للملكية الفردية ، كحقيقة ثابتة ومعلومة من الدين بالضرورة وكقاعدة أساسية في النظام الاقتصادي الإسلامي .(1)

ويمكن تقسيم الملكية إلى نوعين وذلك تبعاً للوظيفة التي تؤديها :

أ – الملكية الفردية :

الإسلام دين الفطرة ، ومن ثم لا يقتل في الإنسان نزعته الفطرية فى التملك إلا أن الإسلام ينظر للملكية نظرته إلى المال كله ، والمال في نظر الإسلام ضرورة للحياة البشرية ودعامة وجود المجتمع وبه قيامه وبقاؤه . والإنسان في سعيه لتحصيل هذا المال واقتنائه إنما يسعى إليه بحكم غريزته وفطرته ، ففيه رزقه وسد حاجته ومن ثم كان الحصول عليه واجب ، تجنباً للهلاك وبعداً عن الفناء .(2)

والقرآن الكريم زاخر بالآيات الدالة على شرعية الملكية والاعتراف بها ومثال ذلك قول الله سبحانه وتعالى " هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ

---

(1) د. مصطفى ابو زيد فهمي ، النظرية العامة للدولة ، مرجع سابق ، صـ

(2) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 156 ، 157 .

مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً "[1] والإسلام حين أقر الملكية الفردية ، دعا إلى حمايتها وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى " وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ "[2] وقال أيضا"وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً "[3].

وكذلك السنة يقول ﷺ " لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه " وقال أيضا " كل المسلم علي المسلم حرام دمه وماله وعرضه "[4]

وفرضت الشريعة العقوبات لكل من يعتدي على ملكية الآخرين، فالشريعة حرمت السرقة وشرعت عقوبتها من أجل الحفاظ على حرية الملكية ، وحرمت الغصب وأكل أموال الناس بالباطل ، كما كفلت الشريعة حق الملكية الخاصة وفى ذلك يقول تعالى " وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ "[5].

ولم تجعل الشريعة الإسلامية حق الملكية حقاً مطلقاً ، وإنما قيدته ببعض القيود ، ومنها تحريم كنز الأموال وعدم الإنفاق منها فى سبيل الله ، يقول سبحانه وتعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ

---

(1) سورة البقرة : آية : 29 .

(2) سورة البقرة : آية : 188.

(3) سورة النساء : آية : 5 .

(4) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم ظلم المسلم وخذله ، جـ4، صـ 1986 .

(5) سورة النحل : آية : 71 .

بعذاب أليم".[1] وكذلك تحريم الاحتكار واحتباس الشيء انتظار لغلائه والتحكم في أسعاره ، لأن هذا الاحتكار سيؤدى إلى إضرار المسلمين.[2]

ب – الملكية الجماعية :

كما عرف الإسلام فكرة المال الخاص ، عرف أيضاً فكرة المال العام الذي هو شركة للناس جميعاً يتساوون فى اجتناء خيره ، لا فضل لأحد على أحد فهم فيه شركاء.[3] وقد أقرت الشريعة بهذه الملكية الجماعية لبعض الأشياء فتركها شائعة بين كافة المسلمين ، لأنها ضرورة أساسية لهم مثل ملكية المساجد قال تعالى " وإن المساجد لله".[4] بمعنى أنها لجماعة المسلمين يؤدون فيها عبادتهم وشعائرهم . ومثل الوقف الخيري الذي يكون مخصصاً للتكافل الاجتماعي دون استثناء، وتكون غلاته وثمراته في سبيل الخير العام والمشترك لمن يحتاجه من المسلمين .

وورد النص على الملكية العامة فى القرآن والسنة : ففي القرآن قوله تعالى " قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ "[5] وقوله تعالى " وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ".[6]

---

(1) سورة التوبة : آية : 34 .

(2) كريم يوسف أحمد كشاكش ، الحريات العامة فى الأنظمة السياسية المعاصرة ، مرجع سابق ، صـ 28 .

(3) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي العام ، مرجع سابق ، صـ160 .

(4) سورة الجن : اية :18 .

(5) سورة الأنعام : آية : 12 .

(6) سورة النور : آية : 33 .

أما في السنة فيجري انتزاع الملكية بناء على نص السنة المعروفة بالحمى فقد ورد عن الرسول ﷺ " لا حمى إلا لله ورسوله "[1] والمقصود بالحمى هو: انتزاع جزء من الأرض من ملكية أصحابها ، لتكون مرعى عاماً والقول بأنه لله ورسوله يقصد به أنه لمنفعة عامه، ولقد كان الحمى معروفاً فى عهد الرسول وفى عهد خلافة عمر. وللإمام أن يحمى كما حمى الرسول وعمر .

وإذا كان الإسلام قد جعل للملكية وظيفة اجتماعية ، فإنه قد قيدها بقيد كشرط بقاء لها وهى : صلاحية المستخلف للتصرف ، فإذا سفه التصرف كان لولى الأمر وللجماعة ، استرداد مكنه التصرف إعمالاً لقوله تعالى " **وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً** ".[2]

فمكنة التصرف فى الملكية والمال بصفة عامة ، مرهون بالرشد وإحسان القيام بالوظيفة ، كما حدد الإسلام طرق إنفاق هذا المال ليوافق وظيفته الاجتماعية ويبعده عن أن يكون وسيله من وسائل السيطرة والعدوان التي تحقق عن طريق تركيزه وحشده فى أيدي قليلة من الناس ، كما نهى عن حبسه وعدم تداوله ، فوضع القواعد لإنفاق هذا المال عن طريق التشريع والنوجيه والترغيب في الإنفاق استجابة لما هو فوق الواجب والفريضة عن طريق التطوع الذاتي .[3]

---

(1) البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب المساقاة ،ج10 ، مرجع سابق ،صـ 182 .

(2) سورة النساء : آية : 4.

(3) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 167 .

ثانيا : الحقوق الاجتماعية :

ويقصد بالحقوق الاجتماعية كفالة ما يحتاجه الفرد فى حياته المعيشية وتوفير وسائل الرعاية الصحية والاجتماعية له . فقد اهتم الإسلام بالحقوق الاجتماعية وقررها للأفراد منذ ظهوره ، أى قبل أن تعرفها هذه النظم وجعلها على قدم المساواة مع الحقوق والحريات الفردية.(1)

وسنتناولها على النحو التالي :

أ – حق العمل .

ب – حق الرعاية الصحية .

جـ – التكافل الاجتماعي ويتمثل فى فريضة الزكاة .

1 – حق العمل :

كفل الإسلام لجميع أفراد الناس الحق فى أن يسعوا فى تحصيل الرزق مادام هذا التحصيل بالوسائل المشروعة ، التي لا تتنافى مع قواعد الأخلاق والمثل العليا التي أرستها شريعة الإسلام.(2) والعمل هو المصدر الطبيعي للإنسان ، ومن خلاله يجرى النفع المتبادل بين الناس ، وقد حث الإسلام عليه وحماه من آفة التواكل التي قد تتسلط على بعض النفوس، فتمسك بها عن السعي والجد، وتقيمها فى ظل الدعة والسكون الذي هو أشبه بسكون أهل القبور .(3)

---

(1) د. كريم يوسف أحمد كشاكش ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 288 .

(2) د. أحمد رافت عثمان ، الحقوق والواجبات في الإسلام ، مرجع سابق ، صـ 54 .

(3) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ178 .

ورفعت الشريعة الإسلامية من شأن العمل إلى مصاف العبادات والواجبات الدينية الأساسية ، ففي القرآن يقول الحق سبحانه وتعالى " فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " .(1)

وفى السنة قال ﷺ " ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وأن نبي الله داود عليه السلام ، كان يأكل من عمل يده " والعمل فى الإسلام يعد فرض كفاية مأموراً به ، يقول الله سبحانه وتعالى " وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "(2) وعلى أساسه يتحدد الثواب والعقاب " وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ . فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ . فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ .(3)

وقد ترك الإسلام جميع أبواب العمل النافع الصالح مفتوحة للإنسان يدخلها من أي باب شريف ، فوجوه العمل فى الإسلام غير محدودة ، فهو يشمل كل أداء في أي مجال من مجالات الحياة ، من تجارة أو زراعة أو صناعه أو عمل يدوى أو عمل حرفي مهني أو عمل ذهني، وهكذا فكل جهد يؤدى فى عمل مشروع يعتبر عملاً فى نظر الإسلام .(4)

والدولة الإسلامية عليها أن توفر فرص العمل المناسبة ، التي تتفق مع المواهب والقدرات حتى تمكن الفرد من القيام بواجبه الكفائى

---

(1) سورة الجمعة : آية : 10 .

(2) سورة التوبة : آية : 105 .

(3) سورة القارعة : آية 7 ، 8 ، 9 .

(4) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 203 ،204 .

بالعمل ، فإنها إن استأجرته وجب عليها أن تكفل له الأجر المناسب ولا تبخسه حقه وفى ذلك يقول تعالى " **وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ** "(1) وعلى الدولة كذلك ألا تكلفة بما لا يطيق ، حتى لا يكون عرضة للإرهاق والاستغلال وفى سبيل ذلك تكفل له الراحة والرعاية ، فالحق سبحانه وتعالى يقول " **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ** ".(2)

وإذا تعطل العامل أوجب الإسلام على الدولة إعالته وكفالته ، وأعين على العيش حتى توفر الدولة له عملاً ، مثل ذلك قوله سبحانه فيمن حبسوا أنفسهم للجهاد وانقطعوا بذلك عن التكسب " **لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ** ".(3)

وفى المقابل إذا كان الإسلام قد كفل للعامل حقه في العمل والراحة والرعاية فإن ذلك كله ، يقابله التزام العامل بإتقان العمل وبذل الجهد وحسن الأداء والإخلاص فيه وفى ذلك يقول رسول الله " إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه "(4)

---

(1) سورة الأحقاف : آية : 19 .

(2) سورة البقرة : آية : 286 .

(3) سورة البقرة : آية : 273 .

(4) رواه الطبراني، المعجم الوسيط تحقيق طارق بن عوض الله محمد ، جـ1 (القاهرة: دار الحرمين، 1415) صـ 275

ب : حق الرعاية الصحية :

صحة الإنسان كانت دائماً محط عناية ورعاية الإسلام ، فالإنسان خلق ليكون منتجاً ، وعلى ذلك حث الإسلام الإنسان على العناية بصحته والاهتمام بها والمحافظة عليها ، فالصحة تعين الإنسان على الأداء ، والعطاء فيجاهد بالنفس والمال ، وينتج ويشارك فى العمار والرخاء بما يعود بالنفع عليه وعلى مجتمعه فالحركة فى الحياة تستلزم الصحة ، والصحة دليل القوة ، والرسول عليه الصلاة والسلام يقول "المؤمن القوى خير وأحب عند الله من المؤمن الضعيف " .(1)

ولم يجعل الإسلام الرعاية الصحية حقاً للأفراد فحسب ، وإنما جعلت الاهتمام بصحة الإنسان التزاما على الدولة . وعلى ذلك ألزمت الشريعة الناس بالمحافظة على صحتهم ، وشرعت لذلك أحكاماً عديدة مجملها فيما يلى :(2)

1 – ففي اعتبار الرعاية الصحية واجباً على الفرد ، أمر الإسلام الناس جميعاً بالبعد عن كل ما يضر صحتهم ، فحرم الخمر والزنا حفظاً للصحة وأمرهم أن يبتعدوا عما يهلك صحتهم ، وينهك قوتهم فيقول الله تعالى " وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ "(3) ويقول النبي ﷺ "صوموا تصحوا" ويقول أيضاً " فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه ".(4)

---

(1) رواه مسلم ، صحيح مسلم، كتاب القدر ، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله ، جـ4 ، صـ 2052

(2) د. كريم يوسف أحمد كشاكش ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 290 .

(3) سورة البقرة : آية : 195

(4) رواه الترمذي ،سنن الترمذي ،كتاب الزهد عن رسول الله ،باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل ، جـ4 ، صـ590 .

ووضعت الشريعة أحكاما متعلقة بالنظافة ، حفاظاً على صحة الناس فقررت أحكام الطهارة من وضوء وغسل ، كما حث الرسول على استخدام السواك فعن عائشة رضي الله عنها قالت أن النبي ﷺ قال " والسواك مطهرة للفهم مرضاة للرب "[1] وكما أن رعاية الصحة واجب على الفرد ، فهي التزام على الدولة ، فقد أوجب الإسلام على الدولة أن ترعى المريض ، ومن لزومها كفالة دور العلاج من مراكز صحية ومستشفيات ، وأن تكفل له الطبيب والدواء ، وهذا ما فعله الرسول ﷺ فقد كان يهيئ للمرضي مكاناً يتداوون فيه وينقهون ، وهو ما فعله من بعده الخلفاء الراشدون فكان التداوي ودور النقاهة ، حق على الدولة أن تكفله للمريض غير القادر فتهيئ له أسباب الشفاء .[2]

ج ـ التكافل الاجتماعي ويتمثل فى فريضة الزكاة :

ونظام الحياة الإنسانية لا يستقم حتى يتم هذا التعاون والتناسق وفق منهج الله وشرعه . الإسلام دين الوحدة بين القوى الكونية جميعاً ، فلا جرم هو دين التوحيد ، توحيد الإله وتوحيد الأديان جميعاً فى دين الله وتوحيد الرسل فى التبشير لهذا الدين الواحد منذ فجر الحياة لقوله تعالى " **إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ** " .[3]

إن طبيعة نظرة الإسلام إلى الحياة الإنسانية ، تجعل العدالة الاجتماعية عدالة إنسانية شاملة لكل مقومات الحياة الإنسانية، ولا تقف عند الماديات والاقتصاديات وأن القيم فى هذه الحياة مادية

(1) البيهقي ، سنن البيهقي ، جماع أبواب الطهارة ، باب السواك (المدينة المنورة : مكتبة الدار ، 1989) صـ 75 .

(2) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 275 .

أيضاً : د. كريم يوسف كشاكش ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 291 ، 292 .

(3) سورة الأنبياء : آية : 92 .

معنوية فى الوقت ذاته، لا يمكن الفصل بين صفتيها المتحدتين، وإن الإنسانية وحدة متكافلة متناسقة لا جماعات متعارضة متنافرة .

فالإسلام يأمر بالتكافل الاجتماعي ، وهو يتطلب من الدولة والأفراد القيام بالتزامات إيجابية نحو الغير لمعاونه الضعفاء ، والحث على الأخذ بروح التعاون والإخاء.[1] فقد قال تعالى " **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** "[2] ومن مظاهر هذا التكافل الاجتماعي عناية الشريعة البالغة بالرحمة لقوله تعالى "**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ".[3]

ومن مظاهر التعاون أو التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية ، فريضة الزكاة وهى الركن الاجتماعي البارز من أركان الإسلام .

الزكاة لغة – تعنى البركة والنماء والطهارة والصلاح وهى شرعاً – تطهر النفس من دنس المخالفة وتطهر المال بإخراج حق الغير – وهى كواجب اجتماعي تعبدي ، إنفاق حتمي وإلزامي محدد المقدار المأخوذ ، ومحدد الوعاء المأخوذ منه والزمن الذي يؤخذ فيه ، والمصارف التي يوجه إليها[4] قال تعالى " **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ".[5]

---

(1) د. عبد الحميد متولي ، الإسلام ومبادئ نظام الحكم ، مرجع سابق ، صـ 317 .

(2) سورة المائدة : آية : 2 .

(3)سورة الأنبياء : آية : 107 .

(4)د.صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 263 .

أيضا : د.محسن العبودي ، الحريات الاجتماعية بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1990) صـ 33 ، 34 .

(5) سورة التوبة : آية :60 .

والزكاة حق الجماعة فى عنق الفرد ، وهى تعاون اجتماعي يجعل للفقير حقا معلوما فى أموال الغنى ، فهي تكليف اجتماعي خالص ومصرفها اجتماعي خالص ونظامها فى الجمع والتوزيع لا يذل الفقير ، ولا يجعل الغنى يشعر بعزته فوقه وبذلك يحقق الإسلام جانباً من مبدئه العام.[1]

كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ولذلك يتقرر الضمان الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ، بالتزام يقع ابتداء على عاتق الأغنياء من أفراد الأمة ، وذلك على النحو التالي :

1 – إذا لم يجد الفرد عملاً ، أو وجد وكان عاجزاً عن أدائه لعجز أو مرض أو شيخوخة ، كان على قريبه الغني أن يكفله وفى ذلك يقول رسول الله ﷺ " المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه " أي لا يتركه للجوع . وقال ﷺ " أينما مسلم كسا مسلماً ثوباً على عرى ، كساه الله من خضر الجنة ، وأيما مسلم أطعم مسلماً على جوع أطعمه الله من ثمار الجنة ، وأيما مسلم سقى مسلماً على ظمأ سقاه الله عز وجل من الرحيق المختوم ".[2]

2 – فإذا لم يستطع الفرد الاكتساب لسبب من الأسباب ، ولا يجد من مجتمعة من ينفق عليه ، ضمنت حالته أموال الزكاة ، التي هي حق للفقير في أموال الأغنياء.[3]

---

(1) د.كريم يوسف كشاكش ، الحريات العامة ، مرجع سابق ، صـ 293 .

(2) رواه الترمذي ، سنن الترمذي ، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ، جـ4، صـ651

(3) د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 187 .

وعلى الدولة أيضاً التزام تجاه الفقراء والمعوزين ، فعليها أن تكفيهم حد المستوى المعيشي الأدنى ، وهذه نماذج تطبيقية توضح مدى كفالة الدولة ورعايتها لرعاياها في الإسلام : فقد حدث أن جاءت الرسول عليه الصلاة والسلام أرملة جعفر بن أبى طالب تذكر له يتم أولادها ، فقال لها عليه السلام : تخافين عليهم وأنا وليهم في الدنيا والآخرة ؟ ولم تكن مقولة رسول الله ﷺ بوصفه قريباً للمتوفى وإنما بوصفه إماماً للمسلمين وحاكماً لهم ، عليه أن ينزع عنهم مخافة الحاجة والاحتياج.[1]

وعلى هذا النهج سار الخلفاء الراشدون ، فحملوا الأمانة على هدى الرسالة فهذا عمر يرى شيخا يهودياً يتكفف الناس ، فسأله عن سبب ذلك فأجاب : أسأل الجزية والحاجة والسن .. فقال عمر الخليفة قولته التي لا تفرق بين مسلم وذمي فى المعاملة الكريمة والعيش الكريم المكفول لكل إنسان على أرض الإسلام قال : ما أنصفناك .. أكلنا شبابك وتركناك عند الشيخوخة ، وأمر بطرح الجزية عنه وكفله وعياله من بيت مال المسلمين.[2]

وهذا على بن أبى طالب يرسل كتابه إلى عامله فى مصر ، يقول له فيه : "الله فى الطبقة السفلي من الذين لا حيله لهم ، والمساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمني (المصابون بعاهة) فإن فى هذه الطبقة قانعا – سائلا – متعرضاً بلا سؤال . أحفظ الله ما احتفظك من حقه فيهم ، وأجعل لهم قسما من بيت المال .. وقسماً من غلات صوافي - غنائم الإسلام في كل بلد . فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى ،

(1) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 271 .

(2) د.صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية في النظام الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 171 .

وكل استرعيت حقه فلا يشفعنك عنهم بطر .. وتعهد أهل اليتم وذوى الرقة فى السن ممن لا حيله لهم ، ولا ينصب للمسألة نفسه ، وذلك على الولاة ثقيل والحق كله ثقيل .[1]

وهذا أيضاً عمر بن عبد العزيز يرسل لعدى بن أر طأه عامله بالبصرة كتاب يقول له فيه: (أما بعد .. وأنظر من قبلك من أهل الذمة ، قد كبر سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب ، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه) وهكذا يكون الضمان فى الإسلام مظلة تنتشر على كل مقيم بأرض الإسلام لا فرق بين مسلم ونصراني ويهودي، وتلك عدالة وسماحة الإسلام وشموخ نظامه القائم على حفظ كرامة الإنسان . وهكذا يتضح مما سبق ومما تزخر به كتب السيرة والتاريخ ، سبق الإسلام في تقرير الحقوق والحريات وعلى قدم المساواة .

وكان سباق أيضاً في كفالة هذه الحقوق وتلك الحريات العامة بكافة أنواعها سواء الحقوق والحريات التقليدية ، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل أن المبادئ العامة للشريعة الإسلامية في حال تطبيقها والالتزام بها ، توفر مناخاً مثالياً للممارسة الفعلية للحقوق والحريات العامة بنوعيها .[2]

وبالحديث عن الحقوق والحريات كما وردت في الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي نكون قد انتهينا من استكمال جوانب الفكر الإغريقي والإسلامي (سياسية - اجتماعية - حقوق وحريات) وقد آثرنا في النهاية أن يكون هناك فصل ختامي بعنوان (مرحلة التأثير والتأثر) للوقوف علي مواضع الاتفاق والاختلاف في فقه السياسة بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي .

---

(1) د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان ، مرجع سابق ، صـ 271 ، 272 .

(2) د. أنور أحمد رسلان ، الحقوق والحريات العامة فى عالم متغير ، مرجع سابق ، صـ 74

فصل ختامي

مرحلة التأثير والتأثر

بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي

ويشتمل على العناصر الآتية:

أولا: فى مجال فلسفة الحكم والحاكم.

ثانيا: فى مجال فلسفة التشريع.

ثالثا: فى مجال التربية والتعليم عند الإغريقى وفى الإسلام.

رابعا: بين الطبقات فى الفكر الإغريقى وسيادة مبدأ المساواة.

خامسا: فى مجال الحقوق والحريات العامة.

فصـل ختامــي

عرضنا في الأبواب والفصول السابقة للفكر الإغريقي والفكر الإسلامي من جوانب شتي سياسية واجتماعية وحقوق وحريات ، وفي هذا الفصل سنحاول التعرف علي جوانب التشابه والاختلاف بين كلا من الفكر الإغريقي والإسلامي ، لتوضيح نقاط التأثير والتأثر إن وجدت :

أولا : في مجال فلسفة الحكم والحاكم :

مما سبق من الحديث عن فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإغريقي وفي الفكر الإسلامي يتبين إن الحكم في اليونان ، يعتمد كل الاعتماد علي الكم لا علي الكيف ، فتارة يكون الحاكم واحدا كما في النظام الملكي كما هو الحال في إسبرطة مثلا وتارة يكون الحكم في يد طائفة من الأرستقراطيين ، يعملون لمصالحهم الخاصة وتارة يكون الحكم في يد الأغنياء ، يهدفون إلي زيادة ثرائهم وهو ما يسمي بالحكم الاوليجاركي ، وتارة يمسك مقاليد الحكم طاغية كما مر بنا أمثال بيزستراتوس وهيبياس .

وحتى عندما كانت مقاليد الحكم في يد الشعب ، وهو ما يعرف بالنظام الديمقراطي والذي ضرب به المثل كما هو الشأن في أثينا ، فقد كانت للآسف ديمقراطية مزعومة يشوبها الكثير من الفساد والنقص ، يكفي أن تذكر الديمقراطية الأثينية أي أنها كانت حكرا علي المواطنين الأثينيين ، وما أدراك ما المواطن الأثيني انه الذكر ، بمعني أنها ديمقراطية ليست للنساء فيها نصيب إنها للذكر

البالغ أي ليس للأطفال والشيوخ فيها نصيب ، إنها لمن يجري في عروقه الدم الأثيني أي ليس للأجانب ولا للعبيد فيها نصيب ولم يقتصر الأمر علي هذا فحسب ، فقد عاب هذه الديمقراطية فلاسفة اليونان أنفسهم . فها هو سقراط يندد بالمساواة بين المواطنين ونادي بضرورة أن يحكم الدولة الحكماء والعلماء ، ذلك لان الحكم الصحيح الذي يكون مصدره العلم والمعرفة ، وليس الاقتراع والتصويت .(1)

كما هاجمها أفلاطون هجوما عنيفا ، فهو يقول عن الديمقراطية أنها تنشر المساواة بين المتساوين وغير المتساوين علي حد سواء . وأخيرا هاجمها أرسطو لأنها تسمح باشتراك جميع المواطنين في تحمل أعباء الحكم ، مما يؤدي إلى حكم الغوغاء ويؤدي هذا النوع من الديمقراطية إلى التقليل من شان القانون والي الإخلال بالنظام العام حتى تصبح اقرب إلى حكومة الطغيان ، فمشكلة الديمقراطية في رأي أرسطو تتحصر في الجمع بين السيادة الشعبية وبين الإدارة الحكيمة ، ومثل هذه الإدارة ليست يسيرة علي غالبية الشعب.(2)

كما يصر أرسطو بشدة علي أن الديمقراطية توجه نحو مصلحة الفقير ويذهب في ذلك إلى حد قوله : إذا فرضنا المستحيل وكان عدد الأغنياء في المدينة أكثر من الفقراء ، فان حكم الأقلية سيسمي ديمقراطية ، وحكم الأغلبية سيطلق عليه ديمقراطية اوليجاركية .(3)

---

(1) د. مصطفي النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، مرجع سابق ، صـ36 .

(2) د. بطرس غالي ، د. محمود خيري عيسي ، المدخل الي علم السياسة ، مرجع سابق ، صـ45 .

(3) جو نز ، الديمقراطية الأثينية ، مرجع سابق ، صـ84 .

هـذا هـو شـان الحكـم في الفكـر الإغريقـي ، أمـا إذا ولينـا وجوهنـا إلى الشـأن نفسـه في الإسـلام فسـنري صـورة مضـيئة أفرزتهـا الدعوة الإسلامية ، التي آتي بها خير البشر أجمعين انه محمـد صلي الله عليه وسلم ، الذي لا ينطق عن الهوي والـذي ارسـي بدعوتـه هـو وخلفاؤه الراشـدون ، دعـائم الحكـم الإسـلامي الصـحيح القـائم علـي العـدل والمساواة ، والمسئولية المتبادلة بين الحاكم والرعية والشورى .

والشورى في الإسلام تمتاز بعدة خصائص تجعلها متميزة ومختلفة عن غيرها . من نظم الحكم سواء في اليونان او غيرها . ومنها :

أولا : ان ولـي الأمـر المسـلم وأهـل شـوراه ورعيتـه كلـهم يؤمنـون بأنهم عبيد الله وانه تعالي هو المشرع وحده والخالق وحده ، وقد بين لهم الوسائل الموصلة إلى مصلحتهم ، أوضح كذلك المفاسد في كتابـه وسنة رسوله وإجماع علماء المسلمين ، وان ما كـان كذلك لا يـدخل في نظـائر الاجتهاد او الشورى ، وإنما يجب التسليم به وعدم رده ظهرت حكمته أم لم تظهر .

ثانيـا : أن ولـي الأمـر وأهـل الشـورى يجتمعـون للتشـاور هـدفهم جميعا الوصول للحق الذي يرضي الله سبحانه وتعالي ، فـان خـالف رأي بعضـهم البعض الآخـر كـان الخـلاف ناشـئا عـن شـعور بالمسئولية أمامـه سبحانه وتعالي وليس ناشئا عن إتباع هوي او لأغراض حزبية أو شخصية وغيرها.

ثالثـا : الجديـة في الأمـر مـن قبـل ولـي الأمـر وأهـل الشـورى فـان الحـاكم المسلم عندما يدعو أهل الحل والعقـد للتشـاور معهـم في أمـر مـن أمـورهم ، يـدعوهم وهـو جـاد في سمـاع آرائهـم ، والاسـتفادة منهـا طالبـا للحق الذي يرضي الله سبحانه وتعالي .

رابعا : إن ولي الأمر وأهل الشورى لا يصلون إلى وظائفهم عن طريق طلبها وترشيح أنفسهم لها ، وإنما الذي يطلب الولاية لا يولي عند المسلمين إلا لضرورة مصداقا لقوله صلي الله عليه وسلم لأبى ذر حين طلب منه ان يستخلفه فقال له ﷺ (يا أبا ذر انك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة ، إلا من أخذها بحقها وادي ما عليه فيها) .[1]

خامسا : بعد الانتهاء من المشاورة ، كان الرأي المشار به هو الملزم للجميع وقد وقفوا صفا واحدا لتنفيذه ، حتى المعارض الذي لم يقتنع برأي في وقت المشاورة ، يقف متحمسا لتنفيذ الأمر ويعتبرون كلهم إن ذلك هو مقتضى طاعة الله ورسوله وطاعة ولي الأمر الذي أمر الله تعالي بطاعته ما دام في أمر اجتهادي لا معصية فيه للخالق ، ويترتب علي هذا توحد الكلمة واجتماع الشمل والتجرد عن الهوى وسد منافذ الخلاف .[2] بكل هذا تتميز الشورى و يتميز الإسلام ، فالشورى هي سفينة النجاة للسياسة الإسلامية وهي إحدى قواعد الأمن السياسي التي لا توجد قاعدة تماثلها في غير السياسة الشرعية .

ثانيا : في مجال فلسفة التشريع

من خلال الحديث عن فلسفة التشريع عند الإغريق ، تبين انه تشريع وضعي ولعل كلمة وضعي تحمل في طياتها الكثير من المعاني أبرزها ، انه وضع إنساني أي انه عرضه للخطأ والزلل ، كما انه متغير متبدل بمرور الأزمان وبتداول الحكم والحكام ، فتارة يشرع لهم ملكا جامعا في يديه جميع السلطات كما هو الشأن في النظام الملكي .

(1) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، باب كراهية الإمارة بغير ضرورة ، صد200 .

(2) د. عبد الله بن احمد قادري ، الشورى (السعودية : دار المجتمع ، 1986) صد 127 ، 129 .

وتارة تسن لهم الشرائع جماعة من المشرعين أو القادة كما هو منسوب إلى دستور إسبرطة . وتارة تكون شئون التشريع والحكم جميعا بيد الشعب كما ذكر عن أثينا من خلال جمعيتها العمومية ، التي كانت تضم جميع المواطنين..

و من الأمور التي اتفق فيها الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي علي الرغم من إن الأول يسبق الثاني بقرون كثيرة . نظرية الفصل بين السلطات - التشريعية والتنفيذية والقضائية ، والتي نادي بها أرسطو وبين فيها انه يجب ان لا توضع تلك الوظائف او المهام الثلاث في يد واحدة . بل يجب أن توكل إلي هيئات مختلفة ضمانا لحسن سير الدولة ، وهذا ظاهر في الفكر الإسلامي فالتشريع في الإسلام يصدر عن الكتاب والسنة ، وهو بهذا مستقل عن سلطة الخليفة ، فالخليفة هو رئيس السلطة التنفيذية ، أما القضاء فيسير الحكم فيه وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية . (1)

وقد اشتهرت بلاد اليونان بالمشرعين فمن درا كون إلى صولون إلى بيزستراتوس إلى كليسينس إلى بركليز . وقد كان تشريع كلّ منهم لبنه في صرح بناء الديمقراطية التي اشتهر بها الإغريق القدماء .

أما التشريع في الإسلام فهو شيء مختلف تماما ، فالتشريع في الإسلام رباني وحاشا لله ان نقارن بين خلق الله سبحانه وتعالي ، وصنع البشر ولكننا نذكر ان الشريعة الإسلامية حين جاءت بمجموعة من الأحكام والنظم والقواعد التي شرعها الله عز وجل وارتضاها لعباده ،

---

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 429 .

والتي بلغت عن طريق الرسول ﷺ وأن مصادرها الأساسية هي القران والسنة ، أما غيرها (الاجتهاد والإجماع والقياس والاِستصحاب وسد الذرائع وعرف من قبلنا) فكلها مستمد او مستند علي القرآن والسنة أو علي أحدهما .

ولقد كان القران - وما زال - وسيظل باذنه تعالي الشريعة الخالدة والصالحة لكل زمان ومكان . فهي شريعة أرسلت للناس أجمعين علي اختلاف أجناسهم وأصنافهم والوا نهم . ولذلك قامت علي أسس ومبادئ عامة تراعي فيها حاجات البشر في جميع العصور ، وتجعلها صالحة للناس عامة ومن هذه الأسس والمبادئ : التيسير علي المكلفين ، وتقليل التكاليف ، والتدريج في التشريع .

وتأتى السنة المطهرة بعد القران الكريم مكانة ومنزلة حيث هي محققة نفس غاياته ومقاصده ، وقد اشتملت السنة ألوانا شتي من التشريعات في العبادات والمعاملات والأخلاق .

ولعل وجود الاجتهاد في صدر الإسلام لهو ابلغ دليل علي مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان . فقد اجتهد الرسول واجتهد الصحابة في عهد الرسول وبعد مماته ﷺ كانت حاجتهم إلى الاجتهاد اشد وابلغ حيث انقطاع الوحي واتساع الفتوحات واختلاط المسلمون بأجناس شتي ، مما احدث صلات وأحداث جديدة احتاجوا فيها إلى معرفة حكم الله في كل هذا ، مما دفعهم إلى إعمال الفكر والاجتهاد.

وإذا كان الهدف من التشريع عند اليونان ، هو تحقيق الخير العام وتحقيق العدل وهذا ما ورد عن فلاسفتهم . فسقراط يؤكد علي ان الكون خاضع في وجوده وسيره لتدبير عقل الهي في ظل قانون العناية الإلهية ، وهو موجه نحو تجقيق الحق والعدل والخير والجمال ويخدم غايات الإنسان العليا .(1)

أما عند أفلاطون فالقانون يعرف بغايته ، وليس بمصدره والغاية منه هي تحقيق العدل .(2)

وكذلك الحال عند أرسطو الذي أعلن ان القانون هو السلطة المحايدة التي تهدف إلى المحافظة علي الوضع الاجتماعي القائم ، مما يؤدي إلى تحقيق الأمن والاستقرار .(3)

أما الغاية من التشريع في الإسلام فهي : صلاح العباد والبلاد فقد صدق عليه السلام حيث قال : تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وسنتي .(4)

ولكن للأسف ما أصاب الأمة الإسلامية بعد أن طوي عصر صدر الإسلام صفحاته ، وما أصيبت به الأمة الإسلامية من جمود ودمار وما لصق بها من أوصاف لا تليق بخير أمة أخرجت للناس ، فالآن يتهمون الأمة الإسلامية والدين الإسلامي بأنه دين جمود دين إرهاب ودمار وخراب . والمؤسف أن هذه الأوصاف تأتى من قبل من لا دين لهم ولا عهد.

---

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الي الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ 107 ، 108 .

(2) د. احمد إبراهيم حسن ، غاية القانون ، مرجع سابق ، صـ217 .

(3) د. احمد إبراهيم حسن ، غاية القانون ، نفس المرجع ، صـ 40 .

(4) رواه مسلم ، صحيح مسلم ، كتاب الحج ، باب حجة النبي ، جـ2 ، صـ890 .

للأسف هذا هو حالنا الآن والسبب كل السبب في ذلك أننا لبسنا ثوبا غير ثوبنا ، وحاولنا التشبث والتشبه بكل ما آتى به الغرب أخذنا عنهم بدون وعي ، وكأنما أغشيت أبصارنا وقلوبنا في حين أننا نمتلك كل مبادئ الحق والخير والجمال والمساواة والشورى كل هذه الدعائم التي أتي بها القران وحفلت بها آياته الكريمة ، والتي ستظل رغم انف الحاقدين والمارقين فهي شريعة خالدة باقية ، لأنها محفوظة من قبل من لا يغفل ولا ينام فقد صدق الحق سبحانه وتعالي حين قال " **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ". (1)

ثالثا : في مجال التربية والتعليم عند الإغريق وفي الإسلام

لا يستطيع أحد أن ينكر فضل اليونان في مجال التربية والتعليم فقد كان القرن الخامس ق. م بحق ازهي العصور في تاريخ اليونان وهو عصر بركليس الذي نبغ فيه الشعراء والخطباء والكتاب والممثلون والمصورون والفلاسفة ممن كانوا فخرا لليونان وغرة في جبين التاريخ. (2)

فقد اهتموا بذاتية الفرد كغاية في ذاته ، وليس كوسيلة لغاية فهذا سقراط الذي يخرج الفلسفة إلى حيز العمل ويربطها بمطالب الإنسان وشئونه الحيوية والسياسية . أما أفلاطون ففضله علي الفلسفة عامة وعلي مجال التربية والتعليم خاصة حيث يعتبره رجال التربية إماما ، ويقولون بان جمهوريته اكبر سفر خالد في عالم التربية فالدولة عنده منظمة تعليمية إذا صلح تعليم المواطنين فيها استطاعوا في يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التي تعترضهم ، وان يواجهوا الشدائد عند قيامها . (3)

---

(1) سورة الحجر : آية : 9 .

(2) د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، مرجع سابق ، صـ 10 .

(3) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ73 .

ولعل ديمقراطية التعليم والمساواة المطلقة في تكافؤ الفرص تعتبر من الأفكار الخالدة التي نادي بها أفلاطون ، حيث منح الفرصة لكافة أبناء الشعب وطبقاته للتعليم ، بصرف النظر عن الوضع الاجتماعي أو الجنس أما أرسطو فيعد بحق أول رجال العلم الذين وضعوا أصوله ورتبوا أبوابه وارشدوا الناس إلى طريق البحث المنطقي المنظم . فالتعليم عنده أحد الأسس الهامة التي ارتكزت عليها دولة أرسطو ، فهو عملية لتحويل الناس إلى مواطنين صالحين أو تدريبهم علي ممارسة الفضيلة . ومن ثم فان أرسطو يوصي بوضع التعليم تحت الإشراف المباشر للدولة .[1]

أما الدين الإسلامي فقد ملا نفوس معتقيه بمثل عليا ناضجة وبعواطف إنسانية سامية ، فالي جانب ما نادي به من الإيمان بعقائده الأساسية في توحيد الله عز وجل ونبوة محمد والحياة الآخرة ، وما فيها من ثواب وعقاب فانه نادي كذلك بالتمسك بتعاليم الأخلاق الفاضلة ، وعده شرطا أساسيا للحياة الدينية الصالحة ولقد أصبح القران الكريم والأحاديث النبوية ، مصدر الإرشاد والإلهام في المسائل الدينية والدنيوية علي مر العصور ، فمن تلك المبادئ ولعله أهمها بالنسبة لتطور النظريات التربوية مبدأ الإخاء والمساواة بين معتقي هذا الدين الجديد وقد نفذت تعاليم الإسلام إلى جميع نواحي الحياة عند المسلمين ، ونتج عن ذلك مجتمع من المؤمنين تربطهم العاطفة الدينية وتأدية الفرائض العامة ، والمثل العليا التي ثبت أنها اقوي بكثير من أي رباط جنسي أو عقيدة سياسية .

(1) د. فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، صـ 208 .

وقد فتح الإسلام الباب علي مصراعيه للجميع ، فكفل لهم حق التعليم فهو للذكر والأنثى للرجل والشيخ للصغير والكبير ، بل انه اجل العلم إجلالا كبيرا حيث رفعه إلي مصاف العقائد فطلب العلم فريضة ، وهذه الفريضة علي الجميع علي المسلم والمسلمة علي الذكر والأنثى ، بخلاف ما كان سائدا عند الإغريق .

فالعلم قاصرا علي الذكر ، والأنثى لا تصلح إلا للمنزل فقط وهذا هو ما كان سائدا في أثينا بخلاف إسبرطة الذي كان تدريب الانثي يسير فيها علي قدم المساواة مع الذكر ، وكان الهدف هو إخراج المواطن الإسبرطي العسكري الجندي الذي يدافع عن وطنه مما أدى إلى إهمال الجانب النظري الأدبي ، ونتج عن ذلك ان عددا كبيرا من الإسبرطيين ، كانوا لا يعرفون حتى مبادئ القراءة والكتابة بخلاف أثينا التي تفوق فيها المواطن الأثيني في المجال النظري دون المجال العسكري .

أما في الإسلام فقد كان الاهتمام بالشخص جملة واحدة تزكية روحه وجسده وها هو الخليفة الراشد عمر ابن الخطاب ، يأمر بتعليم السباحة والرماية وركوب الخيل وتأتي مقولة الإمام علي كرم الله وجهه (لا تقسروا أولادكم علي آدابكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم) دليلا علي سعة افقه ونظرته الشمولية إلى تربية الجانب الأدبي والخلقي والجسدي .

ولم يختلف الغرض من التربية والتعليم عند اليونان عنه في الإسلام الا في مسالة العقيدة فقط . أما بصفه عامه فهو إخراج المواطن الكامل الذي يصلح وطنه بثقافته وشجاعته ، أما في الإسلام فبالإضافة إلى ما سبق هناك غرض أساسي يرمي إلى تحسين أخلاق المسلم ،

وتربيته التربية الصحيحة السوية وكذلك الهدف من تعليم البنت هو تهذيب نفسها وخلقها ووجدانها ، بالعقائد الصحيحة والتعاليم الدينية الراشدة والمعارف التي تنير ذهنها ، وتوثق رابطتها بمن حولها من شئون الحياة .[1]

رابعا : بين الطبقات في الفكر الإغريقي وسيادة مبدأ المساواة في الإسلام

أن صفة التمايز والاختلاف والطبقات سمة ملاصقة للشعب اليوناني منذ القرن العاشر ق.م حيث جعلهم الغزو الدوري طبقة من الأرقاء او عبيد الأرض ولذلك فأشعار هوميروس لا تتحدث عن عامة الشعب ، إلا بالقدر اليسير بل إنها تصور الحالة السيئة التي مرت بها البلاد ، وخاصة نظام دولة المدينة بسبب الزيادة الكبيرة في عدد السكان ، بدرجة لا تتماشى مع موارد البلاد المحدودة .

وعلي العكس من ذلك نجد المجتمع الإسلامي مجتمع يرفع شعار المساواة بين الجميع ولعل ما كان سائدا في الجاهلية ، ومقارنته بما جاء به الإسلام لهو ابلغ دليل علي هذا فالمجتمع القبلي لا يختلف كثيرا عن بلاد اليونان فهو مجتمع قبلي السيادة فيه لشيخ القبيلة وهو مجتمع يضم فئتين اقتصاديتين فئة عريضة الثراء عظيمة الغني وآخري شديدة الفقر . تكاد لا تجد ما تمسك به الرمق فكان الرقيق يأتون في الدرك الأسفل من السلم الاجتماعي لقلة ماله أو لضعف أسرته او لسواد لونه ، وكان الرقيق عندهم كما هو الحال في اليونان يستخدمون في رعي الإبل وفي التجارة والزراعة والأعمال المنزلية .

---

(1) د. البهي الخولى، الإسلام والمرأة المعاصرة ، مرجع سابق ، صـ 212 .

وإذا كان الرق في اليونان وفي بلاد العرب قبل الإسلام ضرورة اقتصادية فقد كان كذلك في الإسلام ضرورة حربية ومعاملة بالمثل " فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ "[1] ولكن مع الفارق بين اليونان والإسلام فإذا كان الإسلام لم يجد بد من إباحة الرق ، إلا انه لن يهمل شان الأرقاء فقد نظم حياتهم واخذ بأيديهم إلى طريق الحرية ، وسوي بين العبد ومولاه في الطعام والشراب واللباس والتعليم ، كما حذر من إساءة معاملة الرقيق علي خلاف ما كان سائدا في بلاد اليونان.

وان كانت أثينا قد اشتهرت بحسن معاملة عبيدها عن باقي المدن اليونانية فان ذلك لم يكن إلا لضرورة اقتصادية يقتضيها رخاء المجتمع الأثيني .

وحتى عندما تحدث أفلاطون وأرسطو عن نظام الطبقات لم يختلف الأمر فهما يعبران عن واقع المجتمع اليوناني .

فها هو أفلاطون يقسم دولته وفقا للوظائف الضرورية من إشباع الحاجات الطبيعية والقائمون عليا هم العمال المنتجون ، وحماية الدولة من الخطر الخارجي ، والقائدين عليها هم الجنود المحاربون وحكم الدولة ، والقائمون بها هم الحكام الفلاسفة .

ويأتي أرسطو ويعلن عن نظام الطبقات من أول وهلة ، فحيث توجد الأسرة يوجد الأبوان والأولاد والعبيد . وكأن الرق شيء طبيعي ومبرر فهو من مقومات العائلة وكما ميزت الطبيعة البعض بالعقل ، وهبت آخرين القدرة علي استعمال أعضاء البدن . وقد كانت نظريته

---

(1) سورة البقرة : آية : 194 .

هذه مثارا للنقد خاصة بعدما وقع في تناقض أخير عندما قال : من العبيد من لا يخلق للعبودية ، ومن الأسياد من لم يخلق للسيادة ويستحق الرق .

أما الإسلام فقد أعلنها صريحة مدوية لا امتياز لحاكم أو سلطة مشرعة أو طبقة من الطبقات ، فالناس جميعا من أصل واحد والي مصير واحد ، وهذا ما أكده القران الكريم في آياته الكريمة ، وأكدت عليه سنة المصطفي ﷺ وانتهج نهجه الخلفاء الراشدون .

خامسا : بين الفكر الإغريقي والإسلامي في مجال الحقوق والحريات

من خلال الحديث عن الحقوق والحريات تبين أن الإغريق لم يعرفوا في مجال الحقوق السياسية وهي : تلك التي تتعلق بالتصويت والانتخاب في الجمعية العمومية . فقد كان المواطن خاضعا خضوعا تاما للدولة ، وهذا الحق هو ما عبرت عنه بالديمقراطية التي ضرب بها المثل، ولكن كما سبق ان ذكرنا فقد حوت بداخلها أسباب هزلها وضعفها ، ولكن كلمة أخيرة في حق هذه الديمقراطية فعلي الرغم من كل الانتقادات التي وجهت إليها ، فقد نمت الديمقراطية الأثينية وازدهرت حتى وصلت إلى درجة كبيرة من الكمال في فترة رائعة من خطاب بركليس ، حيث يلخص المثل التي قامت عليها الديمقراطية الأثينية فيقول عن أسلافه : كانوا الأوائل الوحيدين من الرجال في هذا العصر الذين نبذوا السلطة المطلقة ، وأنشئوا الديمقراطية متمسكين بان حرية الجميع هي اقوي رباط يشارك بعضهم البعض في الآمال والآلام يحكمون أنفسهم بقلوب حرة ، يكرمون الخيرين ويعاقبون الآثمين ، طبقا للقانون يرون أن إكراه الناس لبعضهم البعض بالقوة لهو شيء وحشي ، وانه يجب علي الرجال أن يحددوا العدالة بالقانون ، وان

يقتنعوا بالعقل ويستخدموهما في العمل ، متخذين من القانون هاديا ومن العقل معلما .[1]

ولما كان الفرد في اليونان يخضع للدولة خضوعا تاما ، فلذلك لم يعرف الأفراد المساواة سوي المساواة أمام القانون ، والتي تفرع عنها حرية الرأي والتعبير ، وقد امتدت سلطة الدولة علي الأفراد حتى علي معتقداتهم فعلي الفرد أن يعتنق دين الدولة ، ولها الحق في محاكمة أي شخص ونفيه دون ان يتهم بارتكاب جريمة ، لمجرد كونه شخصا طموحا ذا أطماع كبيرة يخشي معها خطره وخطرها علي الدولة . ومع ذلك - ولرد الخير إلى أهله - فقد عرف الإغريق مبدأ المسئولية ، فقد أعطت أثينا الحق للمواطن في أن يقيم الدعوى ضد أي فرد كما أعطت الحق لمحاكمها في أن تحاسب الموظفين بعد انتهاء مدة خدمتهم في الدولة وكأنها بذلك تقترب من مبدأ المسئولية ومن قانون " من أين لك هذا " الذي ظهر بأوضح معانيه في الفكر الإسلامي .

ومع ذلك فالصورة في الإسلام - في مجال الحقوق والحريات - متميزة بمجموعه من الخصائص الأساسية منها :

(1) طابع الضرورة المؤسس علي العقيدة ، وهو طابع يرتكز علي ضمان معني الإنسانية ، فالمبادئ التي حرصت الشريعة علي احترامها يمكن تطويرها في التطبيق العملي ، لكي تواجه وتشمل كل التطورات الحديثة.

(2) حقوق الإنسان منح إلهيه ، وليست تفضلا من الدولة او الحاكم ولذا فمصدر الاعتراف بها أعلي من الدولة ذاتها ، وإرادة الحاكم

---

(1) حسين الشيخ ، اليونان ، مرجع سابق ، ص62 ، 63 .

وضمير الجماعة وقد ترتب علي المصدرية الإلهية لحقوق الإنسان الآتي :

- ان النظرة الدينية لحقوق الإنسان من شانها ، أن توفر حافزا إضافيا يعين علي احترام تلك الحقوق .
- وضوح أساس حقوق الإنسان في الإسلام ، إذ أساسها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية .
- الشمول والكمال فهي تتميز بالشمول حيث أن إطارها يشمل كل الحقوق والحريات وينطبق علي كل الأفراد بدون تمييز . وتتميز أيضا بالكمال فهي تشمل جميع الحقوق من مدنيه وسياسية واجتماعية .
- وأخيرا فقد بلغ الإسلام في مجال حقوق الإنسان وحرياته إلى مرحلة التقديس حيث تجاوز بها مرتبة الحقوق عندما اعتبرها " ضرورات " ومن ثم ادخلها في إطار الواجبات . فللمأكل والملبس والمسكن والأمن والحرية في الفكر والاعتقاد والتعبير والعلم والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور كل هذه الأمور في نظر الإسلام ، ليست فقط حقوقا للإنسان من حقه أن يطلبها وانما هي ضرورات واجبة لهذا الإنسان.[1]
- وقد كفلها الإسلام جميعا ، ليس قولا ونظرا كما هو شان هذه الحقوق والحريات في اليونان او في المواثيق الدولية الحديثة ، ولكن كفلها تطبيقا وعملا.

---

(1) د. احمد إبراهيم حسن ، غاية القانون ، مرجع سابق ، صـ36 ، 37 .

قائمة المصادر
والمراجع العربية والأجنبية

أولا : المصادر والمراجع العربية :

أ – المصادر العربية :

1. **ابن تيميه** ، السياسة الشرعية ، قدم له مقبل بن هادي الو ادعي (الإسكندرية : دار الإيمان ، بدون) .

2. **ابن حجر العسقلاني** ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة ، 1379) .

3. **ابن خلدون** ، المقدمة (بيروت : دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع مكتبة المدرسة ، 1982) .

4. **ابن سعد** ، الطبقات الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، الطبعة الأولى (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1990) .

5. **ابن شبه** ، تاريخ المدينة المنورة (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1996) .

6. **ابن كثير** ، البداية والنهاية (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1932) .

7. **ابن منظور** ، لسان العرب (القاهرة : المطبعة الأميرية ، 1301) .

8. **ابن هشام** ، السيرة النبوية ، حققها مصطفي السقا وإبراهيم الابياري (بيروت : المكتبة العلمية ، بدون) .

9. احمد **ابن حنبل** ، المسند ، شرحه ووضع فهارسه احمد محمد شاكر (مصر : دار المعارف ، 1950) .

10. ارسطو طاليس، السياسة ، ترجمة احمد لطفي السيد (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1947) .

11. أفلاطون ، الجمهورية ، نقلها للعربية حنا خباز (بيروت : دار القلم 1963)

12. أفلاطون ، القوانين ، ترجمه من الإنجليزية الي اليونانية د. تيلور. نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا (القاهرة : مطابع النهضة العامة للكتاب ، 1986.

13. أفلاطون ، رجل الدولة ، ترجمة د. أديب منصور (بيروت : دار صادر 1955) .

14. البخاري ، صحيح البخاري بشرح الكرماني (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1981) .

15. البغدادي ، أصول الدين (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1981).

16. البغدادي ، الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع (الرياض : مكتبة المعارف ، 1403) .

17. البيهقي ، سنن البيهقي ا كبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا (مكة المكرمة : مكتبة دار الباز 1994) .

18. الترمذي ، سنن الترمذي (بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، 1983) .

19. الحافظ الذهبي ، الخلفاء الراشدون ، حقق النص حسام الدين القدسي (بيروت : دار الجيل ، 1992) .

20. الرازي، مختار الصحاح ، جـ1 (لبنان : مكتبة لبنان ، 1986).

21. **الشهرستاني** ، الملل والنحل ، تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل (القاهرة : مؤسسة الحلبي وشركاه للتوزيع والنشر ، 1968) .

22. **الطبراني** ، المعجم الوسيط ، تحقيق طارق بن عوض الله محمد ، جـ1 (القاهرة : دار الحرمين ، 1415) .

23. **الطبري** ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة : دار المعارف ، بدون) .

24. **الفيروز ابادي** ، القاموس المحيط ، جـ3 (بيروت : دار الجيل ، بدون) .

25. **الماوردي** ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت : دار الكتب العلمية ، بدون) .

26. **الماوردي** ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفي السقا (القاهرة : بدون 1973) .

27. **الايجي** ، المواقف في علم الكلام ، تصحيح محمد بدر النعساني (القاهرة : مطبعة السعادة ، 1325هـ) .

28. **د. جواد علي** ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت : بدون 1968) .

29. **جورج سارتون** ، تاريخ العلم (القاهرة : دار المعارف بالاشتراك مع الجمعية المصرية لنشر الكتب الجامعية والثقافة العالمية ، 1991)

30. **جورج زيدان** ، تاريخ التمدن الإسلامي ، راجعه وعلق عليه حسين مؤنس القاهرة : دار الهلال ، بدون) .

31. عبد الرؤوف المناوي ، فيض القدير ، جـ4 (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، 1356هـ) .

32. مسلم ، صحيح مسلم تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، بدون) .

ب- المراجع العربية :

33. د . إبراهيم الدسوقي آباطه ، د. عبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسي (بيروت : دار النجاح ، 1973) .

34. د. إبراهيم الدسوقي الشهاوي ، مصطلح الحديث (القاهرة : شركة الطباعة العربية المتحدة ، 1971) .

35. د. إبراهيم درويش ، علم السياسة (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1992)

36. أبو الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، نقلها الي العربية احمد إدريس (القاهرة : المنار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، 1979)

37. د. احمد إبراهيم حسن ، غاية القانون (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، بدون) .

38. د. احمد إبراهيم مهنا ، التربية في الإسلام (القاهرة : مطابع دار الشعب ، 1982) .

39. احمد أمين ، الأخلاق (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1985) .

40. د. احمد حافظ نجم ، حقوق الإنسان بين القران والإعلان (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) .

41. د. احمد شلبي ، موسوعة الحضارة الإسلامية (التربية والتعليم في الفكر الإسلامي) ط8 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1987) .

42. د. احمد شلبي ، تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة : دار الكتاب الجامعي 1979) .

43. د. احمد شلبي ، السياسة في الفكر الإسلامي (القاهرة : دار النهضة المصرية ، 1983) .

44. د. احمد شلبي ، موسوعة التاريخ الإسلامي ، ط1 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1977) .

45. د. احمد فراج حسين ، حجية المصالح المرسلة في استنباط الأحكام الشرعية (الإسكندرية: دار الثقافة الجامعية، 1982)

46. د. احمد فؤاد ألا هواني ، التربية في الإسلام ، ط2 (القاهرة : دار المعارف ، 1975) .

47. د. احمد محمود الشافعي، أصول الفقه الإسلامي (الإسكندرية: موسوعة الثقافة الجامعية ، 1983) .

48. د.احمد محمود صبحي، فلسفة الحضارة الإغريقية (الإسكندرية : موسوعة الثقافة الجامعية ، 1977) .

49. د. احمد يوسف ، الفقه الإسلامي " تطور أصول قواعده الكلية " (القاهرة : دار الثقافة للنشر ، 1990) .

50. **إدوارد جيبون** ، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها ، المجلد الثاني ، بدون .

51. **ارنست بار كر** ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر (القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، 1966) .

52. **أر نولد توينبي** ، تاريخ الحضارة الهلينية ، ترجمة رمزي جرجس ، مراجعة د. صقر خفاجة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003) .

53. **د. أنور احمد رسلان** ، الحقوق والحريات العامة في عالم متغير (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1993) .

54. **د. إسماعيل إبراهيم البدوي**، دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الإسلامية المعاصرة ، ط 6 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1994) .

55. **د. إسماعيل إبراهيم البدوي**، مبدا الشورى في الشريعة الإسلامية، ط1 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1994) .

56. **د. السيد صالح عوض** ، اثر العرف في التشريع الإسلامي (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، 1979) .

57. **د. السيد عبد الحميد فوده** ، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية (الإسكندرية : دار الفكر الجامعي ، 2003) .

58. **د. أميرة حلمي مطر** ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها (القاهرة : دار قباء للنشر ، 1998) .

59. د. أنور احمد رسلان ، الحقوق والحريات في عالم متغير(القاهرة: دار النهضة العربية ، 1993) .

60. د. بطرس غالي ، المدخل إلى فلسفة السياسة (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1984) .

61. د. بكر مصباح تنيره ، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى ، ط1 (بنغازي : جامعة قان يونس ، 1984).

62. د. ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، ط1 (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1964) .

63. د. ثروت بدوي ، النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية للنشر 1986) .

64. جان توشار ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة علي مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة ، 1981) .

65. جان جاك شوفاليية ، تاريخ الفكر السياسي من المدينة والدولة إلى الدولة القومية ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للتوزيع ، 1985) .

66. د. جمال الدين سرور ، قيام الدولة العربية (القاهرة : دار الفكر العربي 1992) .

67. جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، ترجمة حسن جلال العروسي ، ط1 (القاهرة : دار المعارف ، 1982).

68. جو نز ، الديموقراطية الاثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1976) .

69. د.جلال الدين عبد الرحمن، المصالح المرسلة مكانتها في التشريع، ط1 (القاهرة : مطبعة دار السعادة ، 1983) .

70. د.حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي ، جـ1 ، ط 13 (القاهرة دار صادق : بالاشتراك مع مكتبة النهضة المصرية ، 1991).

71. د.حسن إبراهيم حسن ، د. علي إبراهيم حسن ، النظم الإسلامية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1997) .

72. حسين الحاج حسن ، النظم الإسلامية (بيروت : المؤسسة الجامعية للنشر والدراسات ، 1986) .

73. د. حسين الشيخ ، دراسات في تاريخ حضارة اليونان والرومان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1987) .

74. د. حورية مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1986) .

75. د. داو ود الباز ، بناء الدولة (الشكل المفهوم الأركان في الشريعة الإسلامية) (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1996) .

76. د. حربي عباس عطيتو ، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1997) .

77. د. ذكي الدين شعبان ، أصول الفقه الإسلامي (القاهرة : مطبعة النهضة المصرية ، 1968) .

78. د. ذكي محمد النجار ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) .

79. د. ذكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية، ط 8 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ، 1935) .

80. د. رمضان علي السيد الشرنباصي ، المدخل الى دراسة الفقه الإسلامي ونظرياته العامة (الإسكندرية : منشاة المعارف ، 2002) .

81. رو برت ليتمان ، التجربة الإغريقية حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي ترجمة منيرة كروان (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ،2000)

82. د. سالم البهنساوي ، الخلافة والخلفاء الراشدون بين الشورى والديموقراطية ط1 (القاهرة : الزهراء للإعلان العربي، 1991).

83. د. سامي الصقار ، تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري (الرياض : دار المريخ للنشر والتوزيع ، 1981) .

84. د. سعيد الديوجي ، التربية والتعليم في الإسلام (العراق : مكتبة التراث 1982) .

85. د. سلمي حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي (بيروت : دار الجيل ، 1980) .

86. د. سهيل حسن الفتلاوي ، تاريخ قانون اليمن القديم قبل الإسلام (صنعاء : بدون ، 1993) .

87. د. سيد إبراهيم الجبار ، دراسات في تاريخ الفكر التربوي (القاهرة : دار غريب ، بدون) .

88. د. سيد علي احمد الناصري ، الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت الي قيام إمبراطورية الاسكندر (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1984) .

89. د. شعبان محمد إسماعيل ، دراسات حول القران والسنة ، ط1 (القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، 1987) .

90. د. شعبان محمد إسماعيل ، دراسات حول الإجماع والقياس (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1987) .

91. د. شعبان محمد إسماعيل ، قول الصحابي و أثره في الفقه الإسلامي (القاهرة : دار السلام للطباعة ، 1988) .

92. د. صابر محمد دياب ، معالم النظام السياسي الإسلامي (القاهرة : مكتبة الزهراء ، 1992) .

93. د. صالح عبد العزيز ، تطور النظرية التربوية ، ط3 (القاهرة : دار المعارف ، 1964) .

94. د. صبحي عبده سعيد ، السلطة والحرية في النظام الإسلامي دراسة مقارنة (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1982) .

95. د. صبحي عبده سعيد ، الإسلام وحقوق الإنسان (القاهرة : دار النهضة العربية ، 2000) .

96. د. صبحي عبده سعيد ، الحاكم واصول الحكم في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1985) .

97. د. صوفي حسن ابو طالب ، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية (القاهرة دار النهضة المصرية ، 1988) .

98. د. صوفي حسن ابو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلدان العربية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1986) .

99. د. طعيمة الجرف ، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية (القاهرة : المكتبة الحديثة ، 1968) .

100. د. طه حسين ، الفتنة الكبرى ، عثمان (القاهرة : دار المعارف ، 1976)

101. د. عادل بسيوني ، التاريخ العام للنظم والشرائع (الإسكندرية : مطبعة الإسكندرية 1990 ، 1991) .

102. د. عاصم احمد حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة الإغريق (القاهرة مكتبة نهضة الشرق ، 1991) .

103. عباس محمود العقاد ، الديموقراطية في الإسلام ، ط3 (القاهرة: دار المعارف ، بدون) .

104. عبد الحميد بخيت ، عصر الخلفاء الراشدون (القاهرة : دار المعارف 1977) .

105. د. عبد الحميد متولي ، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومصادرها الدستورية (القاهرة : دار المعارف ، 1959) .

106. د. عبد الحميد متولي ، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور ، ط3 (الإسكندرية : منشاة المعارف ، 1990) .

107. د. عبد الحميد متولي ، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديموقراطيات الغربية ، الطبعة الثانية (الإسكندرية: منشاة المعارف ، 1976) .

108. د. عبد الحميد ميهوب ، أصول الفقه (القاهرة : دار الطباعة المحمدية 1986) .

109. د. عبد الحكيم العيلي ، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1983) .

110. د. عبد الرحمن علي خليفة د. منال ابو زيد ، الفكر السياسي الغربي الأسس والنظريات (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 2003)

111. د. عبد الرحمن علي خليفة ، في علم السياسة الإسلامي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1999) .

112. د.عبد الرحمن خليفة ، مقالات سياسية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، بدون) .

113. د.عبد الفتاح ابو عدة ، الرسول المعلم وأساليبه في التعليم ، ط2 (لبنان : مكتبة المطبوعات الإسلامية ، 1997) .

114. د.عبد الفتاح مصطفي غنيمة ، نحو فلسفة السياسة (الإسكندرية : مؤسسة راوي للطباعة والإعلان ، 1988) .

115. د.عبد الكريم زيدان ، المدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية (الإسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، 1969) .

116. د. عبد الله بن احمد قادري ، الشوري (السعودية : دار المجتمع ، 1986)

117. د.عبد المجيد الحفناوي ، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية (الإسكندرية : بدون ، بدون) .

118. د. عبد المجيد عبد الحفيظ سليمان ، الشورى في الإسلام (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1994)

119. د. عبد المعبود مصطفي ، المدارس الفلسفية اليونانية قبل ارسطو، ط1 (القاهرة : مطبعة الأمانة ، 1987) .

120. د. عبد المنعم ماجد ، التاريخ السياسي للدولة العربية عصور الجاهلية والنبوة والخلافة الراشدة ، ط6 (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1979) .

121. د.عبد المنعم النمر ، علوم القران الكريم ، ط2 (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1983) .

122. د.عبد الواحد الفار ، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1991) .

123. عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه (القاهرة: بدون، 1940).

124. عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية (الكويت : دار القلم للنشر والتوزيع ، 1988) .

125. د. علي احمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، ط1 (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، 1973) .

126. علي جريشة ، مصادر الشريعة الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية القاهرة : مكتبة وهبة ، 1979) .

127. علي حسب الله ، أصول التشريع الإسلامي ، ط5 (القاهرة : دار المعارف ، 1976) .

128. د. علي حسن الخربوطلي ، الحضارة العربية والإسلامية(القاهرة: مكتبة الخانجي ، 1975) .

129. د.علي حسين نجيدة ، مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في مصر (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1990) .

130. علي عبد الرازق ، الإسلام و أصول الحكم (القاهرة : بدون ، 1925) .

131. علي عبد الرازق ، الإجماع في الشريعة الإسلامية (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1947) .

132. د. عمر مختار القاضي ، إحياء الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1993) .

133. عيد عبد الفتاح عاشور ، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1998) .

134. د. غانم صالح ، الفكر السياسي القديم (بغداد : دار الحرية للطباعة 1980) .

135. د. فايز محمد حسين . نشاة فلسفة القانون (القاهرة : دار النهضة العربية 1997) .

136. فالتزر ، أفلاطون، ط1 (بيروت : دار الكتاب اللبناني، 1982).

137. د. فتحية النبراوي ، د. محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسي في الإسلام ، جـ1 ، ط11 (القاهرة : دار المعارف ، 1982) .

138. د. فضل الله محمد إسماعيل ، إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 2000) .

139. د. **فضل الله محمد إسماعيل** ، الدولة المثالية بين الفكرين الإغريقي والإسلامي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1996) .

140. د. **فضل الله محمد إسماعيل**، حقوق الإنسان الضوابط والضمانات (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 2000) .

141. **فهمي هو يدي** ، الإسلام والديموقراطية ، ط1 (القاهرة : مركز الأهرام 1993) .

142. د. **فؤاد عبد المنعم احمد** ، مبدا المساواة في الإسلام ، رسالة دكتوراة 1972) .

143. د. **فؤاد محمد شبل** ، الفكر السياسي دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ، ط1 (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1974) .

144. د. **كريم يوسف احمد كشاكش** ، الحريات العامة في الأنظمة السيلسية المعاصرة (الإسكندرية : منشاة المعارف ، 1987) .

145. **كمال بسيوني** ، قائد الفكر الإسلامي عمر بن الخطاب، ط1، جـ1 (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1993) .

146. د. **لطفي عبد الوهاب يحيي** ، اليونان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 2002) .

147. د. **ماجد فخري** ، تاريخ الفلسفة اليونانية من افلوطين إلى برقليس (بيروت : دار العلم للملايين ، 1991) .

148. د. مجاهد توفيق ، تاريخ التربية الإسلامية (القاهرة : دار الوفاء ، 1984) .

149. د. محسن العبودي ، الحريات الاجتماعية بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1990) .

150. د. محسن العبودي ، رئيس الدولة بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي (القاهرة : دار النهضة المصرية ، 1990) .

151. محمد ابو الفضل ، علي محمد البجاوي ، أيام العرب في الإسلام (بيروت : دار الجيل ، بدون) .

152. د. محمد انس قاسم جعفر ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (القاهرة : دار النهضة العربية ، 2001) .

153. محمد بخيت المطيعي، حقيقة الإسلام و أصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية 1344 هـ) .

154. د. محمد جمال الدين سرور ، الحياة السياسية في الدولة العربية الإسلامية خلال القرن الأول والثاني بعد الهجرة (القاهرة : دار الفكر العربي ،1960) .

155. محمد ابو زهرة ، المعجزة الكبرى القران (القاهرة : دار الفكر العربي 1977) .

156. محمد ابو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ،جـ1 (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) .

157. محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ط9، بدون، 1980 .

158. د. محمد الشافعي ابو راس ، مبدا المساواة في النظام الإسلامي (القاهرة : دار الهنا للطباعة ، 1985) .

159. د. محمد بدر ، تاريخ النظم الاجتماعية (القاهرة : دار وهدان ، 1974)

160. د. محمد حسين هيكل، حياة محمد (القاهرة : دار المعارف ، بدون) .

161. د. محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات في الإسلام (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، 1983)

162. محمد رشيد رضا ، الخلافة او الإمامة العظمى (القاهرة : الزهراء للإعلان العربي ، 1998) .

163. د. محمد ذكريا البري ، أصول الفقه (القاهرة : دار الثقافة ، 1985) .

164. د. محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة دار الشروق ، 1989) .

165. د. محمد سليم غزوي ، الحريات العامة في الإسلام (الإسكندرية مؤسسة شباب الجامعة ، بدون) .

166. د. محمد سلام مد كور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي ، ط1 (القاهرة دار النهضة العربية ، 1984) .

167. د. محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة دار التراث ، 1979) .

168. د. محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الي الإسلامية ، مجلد 1 ، عويدات للطباعة ، 2000

169. د. محمد عبد الظاهر حسين ، الفقه الإسلامي المصدر الرئيسي للتشريع (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1999) .

170. محمد الغزالي ، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام واعلان الأمم المتحدة (الإسكندرية : دار الدعوة ، 1993) .

171. د. محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة ، جـ1 (بيروت: دار الجيل بالاشتراك مع القاهرة : مكتبة الزهراء ، 1990) .

172. د. محمد النقيب العطاس ، التعليم الإسلامي أهدافه ومقاصده ترجمة د. عبد الحميد الخريبي ، ط1 (السعودية : عكاظ للنشر والتوزيع ، 1984) .

173. د. محمد عمارة ، نظرية الخلافة (تونس : دار المعارض للطباعة والنشر ، بدون) .

174. د. محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية جـ1 (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1980) .

175. د. محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1972) .

176. د. محمد علي الباجوري ، النظم القانونية القديمة لدي اليهود والإغريق واليونان (شبين الكوم : الولاء للطباعة والتوزيع ، 1996) .

177. د. محمد فتحي الشنيطي ، المعرفة ، الطبعة الخامسة (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، 1981) .

178. د. محمد فؤاد النادي ، نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة (الإسكندرية: دار الكتاب الجامعي ، 1980) .

179. د. محمد كامل ليلة ، النظم السياسية الدولة والحكومة (القاهرة : دار الفكر العربي ، بدون) .

180. د. محمد كريم ، تطور الفكر السياسي والفلسفي من مصر القديمة حتى الإسلام ، الطبعة الأولى (بيروت: المكتبة العصرية ، 1994)

181. د. محمد مرغني خيري ، الوجيز في النظم السياسية (القاهرة : مطابع حلوان ، 1988) .

182. د. محمد ممدوح العربي ، دولة الرسول في المدينة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1988) .

183. د. محمد نصر مهنا ، علم السياسة (القاهرة : دار غريب للنشر والتوزيع ، 2002) .

184. د. محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام (القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، 1963) .

185. د. محمد يوسف موسى ، مدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1961) .

186. د. محمـود حلمـي، نظـام الحكـم الإسـلامي مقارنـة بـالنظم المعاصرة، ط 6 ، بدون ، بدون ، 1981 .

187. د. محمـود حلمـي ، تطـور المجتمـع الإسـلامي العربـي ، ط 2 (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1974) .

188. د. محمـود سـلام زنـاتي ، الـنظم الاجتماعيـة والقانونيـة في بـلاد النهرين وعند العرب قبل الإسلام (أسيوط : بدون ، 1986) .

189. د. محمود سلام زناتي ، نظم العرب في الجاهلية وصدر الإسلام (القاهرة بدون ، 1995) .

190. د. محمـود سـلام زنـاتي ، نظـم العـرب القبليـة المعاصـرة ، الجـزء الأول ، ط1 (القاهرة : بدون ، 1997) .

191. د. محمـود ماضـي ، مباحـث في المعرفـة في الفكـر الإسـلامي (القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ، 1990) .

192. د.مصطفي ابو زيد فهمي ، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1997) .

193. د. مصـطفي أبـو زيـد فهـدي ، فـن الحكـم في الإسـلام ، ط2 (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1993) .

194. د. مصـطفي سـيد صـقر ، الحقـوق والحريـات العامـة في الفكـر الفلسفي الإسلامي (المنصورة : مكتبة الجلاء الجديدة، 1997).

195. د. مصطفي محمود عفيفي ، الحقوق المعنوية للإنسان بين النظرية والتطبيق (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1990) .

196. د. مصطفي النشار ، نظرية المعرفة عند ارسطو ، ط3 (القاهرة: دار المعارف ، 1995) .

197. د. مصطفي النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، الجزء الثاني (القاهرة : دار قباء للطباعة ، 2000) .

198. موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي (بيروت : دار النهار 1981)

199. مونتجمري وات، الفكر السياسي المفاهيم الأساسية ترجمة صبحي حديدي (بيروت : دار الحداثة ، 1981) .

200. ميكافيللي ، الفكر السياسي قبل الأمير وبعده ، تعريب خيري حماد (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1982) .

201. د. ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ط2 (بيروت : دار الأندلس ، 1982) .

202. نزار الطبقجلي ، الوجيز في السياسة ، الكتاب الاول (بغداد : شركة الطبع والنشر ، 1969) .

203. د. هشام علي صادق ، د. عكاشة محمد عبد العال ، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية (بيروت : الدار الجامعية ، 1988) .

204. وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1920) .

205. وول ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الثاني ، حياة اليونان ترجمة محمد بدران (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1953) .

206. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (بيروت : دار القلم، بدون).

ثانياً : المراجع الأجنبية :

207. Alan. Hattersley, Ashort history of democracy (Cambridge : Cambridge university press, 1930) .

208. Arnold (Thomas) The caliphate Oxford: university press, 1924) .

209. E. Barker, Greek political theory, Plato and his predecessors (London : Methean co .1951) .

210. Bernard leuris, the Arabs in History, 5 Th Ed " (London 1970) .

211. Bowle, western political thought (London : Jonathan cape 1954) .

212. Briody, Mory (ed) " philosophy of women", (Hachen publishing Company, 1983) .

213. Butts R.F. "a cultural History of western education (New York, 1958) .

214. Charles, sherovred, the Development of the Democratic Idea (New York : mentor Book, 1974).

215. Francine, W. three historical philosophies of Education" (Scott , fores man and co., Glenrvew, Illinois, 1965) .

216. "Gettell's History of political thought by Laurence wanlass (London : George Allen and uniwin ltd., 1956) .

217. Gold. Shaier, " Encyclopaedia of Religion and Ethics " .

218. K . F . Grizerand Gjazl " Political philosophy from Plato to Jeremy Bantam (New York , 1927)

219. Hammond, N.G.L, History of Greece (oxford: university press, 1959) .

220. Harmon M. Judd , Political thought from Plato to the present, (N.y.Mc Grow Hill book co ., 1964).

221. Jbb, H.Mohammadanism (London . the series H.V.L 1949)

222. J . W . Jones, " The law and legal Theory of the Greeks " (ox ford, 1956) .

223. L .Jones, " The Justice of Zeus " (London, 1971) .

224. Loews Dickinson: the Greek view of Ann Arbor (paperbacks Michigan, 1958) .

225. Mackenzie, w.j.u. Politics & social science (Pelican, London, 1967) .

226. p Monroe : history of education (the Macmillan co new York 1910) .

227. Maurice Duverger, the idea of politics Trans, by R, north, rmurphy "Methuen, n.y : nelson" .

228. Nicholoson, " Aliteraray history of Arabs"(London: 1901) .

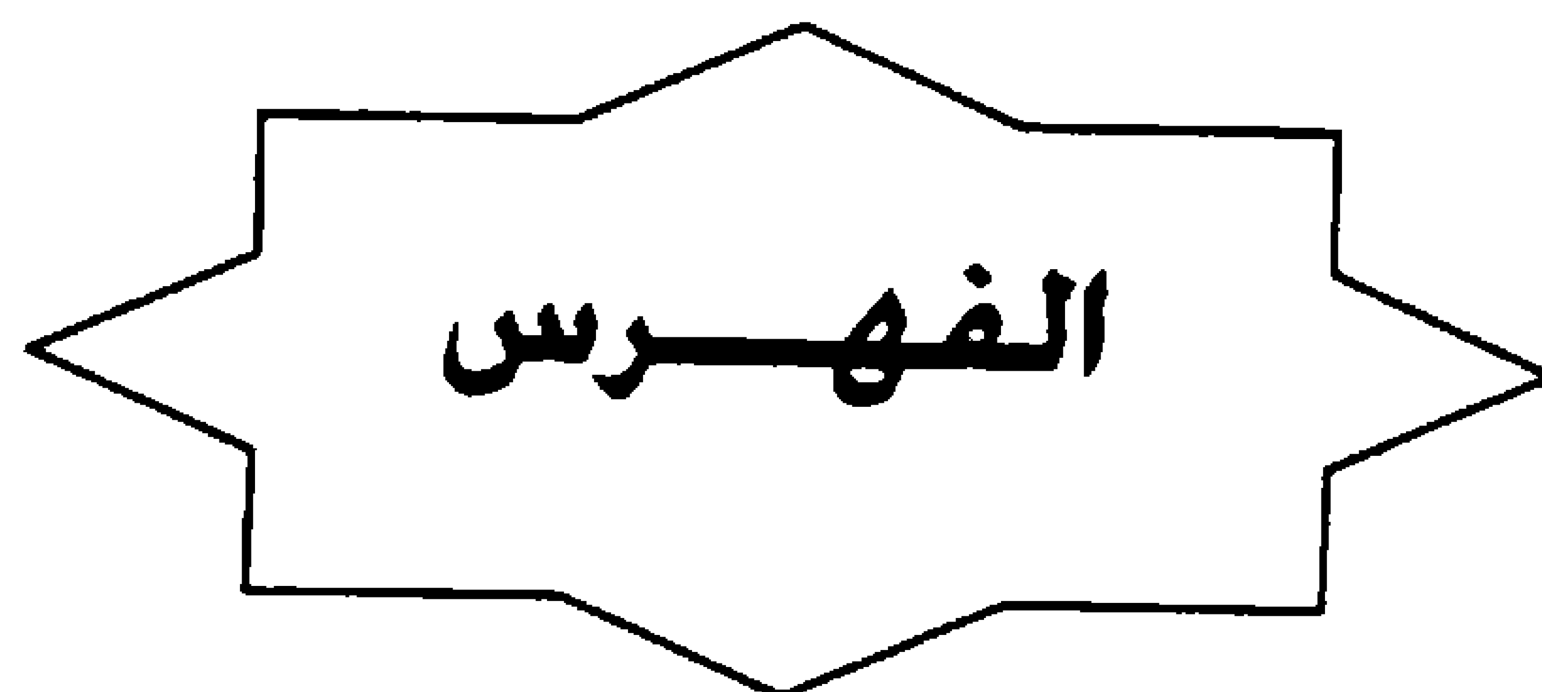
229. Schacht, the origins of Mohamed and gurispr udence (oxford: university press, 1960) .

230. Sharabl, (Hisham) nationalism and revolution in the arab world. N, G . (brincent on vanotstrand company, 1966) .

231. Sinclair, T . A , "History of Greek political thought (Crouteledge and kegon pul paper back, London, 1961) .

232. Ross, W . D . "Aristotle" (London : 1946) .

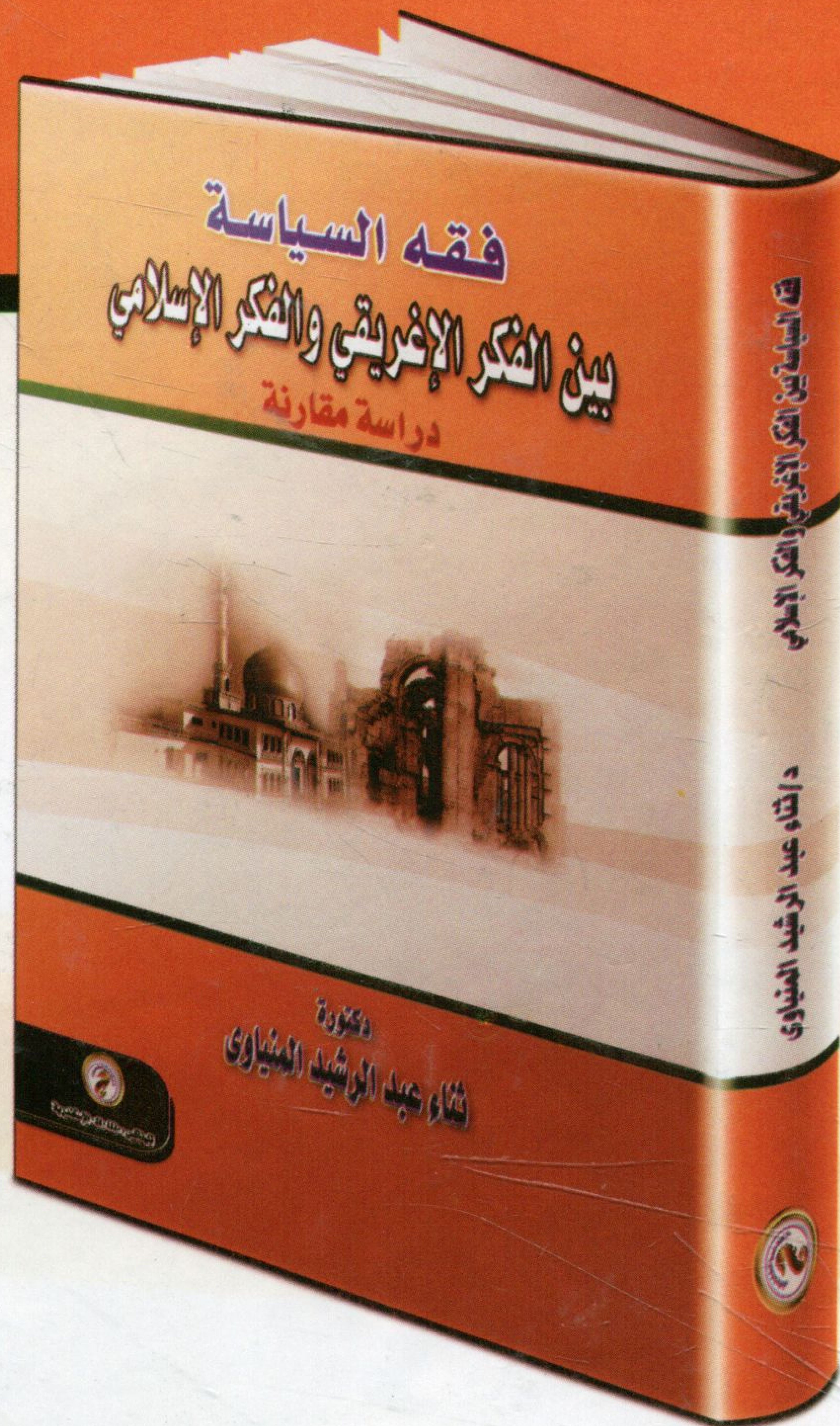
233. Watt (Montgomery), Mohammed, prophet and statesman (oxford: university press, 1981).


الفهـــرس

تم بحمد الله

رقم الإيداع : 7498/ 2013
الترقيم الدولي : 978/977/6413/94/8

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: 5404480 – الإسكندرية



الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى

سيدى بشر - الإسكندرية - تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣

ISBN: 977-6413-94-8

